الأمانة العامة لدور وهيئات الإفتاء في العالم
General Secretariat for Fatwa Authorities Worldwide

المعلمة المصرية للعلوم الإفتائية

المجلد السادس والستون

أنثروبولوجيا الفتوى

إعداد

إدارة الأبحاث والدراسات الإفتائية
الأمانة العامة لدور وهيئات
الإفتاء في العالم

تقديم

فضيلة الأستاذ الدكتور
شوقي إبراهيم علام

١٤٤٥هـ/ ٢٠٢٣م

الطبعة الأولى
رقم الإيداع:
الترقيم الدولي:

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

المقدمة

كان علماؤنا الأجلَّاء الأقدمون رحمهم الله تعالى يقسمون العلومَ إلى علوم الغاية أو علوم المقاصد، وعلوم الآلة أو علوم الوسائل.

ويأتي على رأس علوم المقاصد علم الفقه عندما يتعلَّق الأمر بإدراك الحكم الشرعي، في حين أنَّ علومَ الوسائل تهتمُّ بالعلوم التي يعرف بها كيف نستوثق من النصوص كمصطلح الحديث، والعلوم التي نفهم بها تلك النصوص: كعلوم العربية من نحو وصرف وبلاغة، والعلوم التي نفهم بها كيفية استنباط الأحكام واستنتاجها من تلك النصوص؛ كعلم أصول الفقه والقواعد الفقهية.

ولم يكن إذ ذاك قد تطورت العلوم الإنسانية تطوُّرَها الذي نراها عليه اليوم، بل ولم تكن قد تعقدت المجتمعاتُ هذا التعقُّدَ الحاصلَ في دنيانا اليوم. فقد كان أجدادنا -إلى عهد ليس موغلًا في القِدم- يعيشون حياةً يوميةً قريبةً مما كان العهد عليه أيامَ النبي صلى الله عليه وسلم، حتى وإن وجدت فوارق، لكنها لم تكن بالفوارقِ الهائلة التي نشهدها اليوم، سواء على صعيد سرعة التنقلات في وسائل المواصلات أو ثورات الإنترنت، أو تعقُّد أنواع المجتمعات الذي هو أحد انعكاسات الثورة الصناعية والتكنولوجية والعولمة، وما تبع كل ذلك من آثار ثقافية واقتصادية ألقت بظلالها على الأفراد والمجتمعات على حد سواء.

بعد هذه التغيرات السريعة، والوثبات الهائلة التي أعادت هيكلة شكل الحياة اليومية، وغيرت من الظروف والملابسات والسياقات التي يتفاعل معها الحكم الشرعي عما كان عليه الأمر إبان عهد النبوة، ومع تطور العلوم الإنسانية التي تدرس تفاعل هذه الأطر بعضها مع بعض، وأثر تلك التفاعلات على الفرد والمجتمع، لم يعد -بالنسبة للفقيه- من نافلة العلم الاطلاع العميق على تلك العلوم الإنسانية وعلى رأسها علم الاجتماع (Sociology) وعلم الإناسة (Anthropology)، وعلم النفس (Psychology)، وما يتفرع عنها من علوم؛ إذ من دونها ستبقى رؤية الواقع ناقصةً لدى الفقيه، مما سينعكسُ بالسلب حتمًا على أحكامه الفقهية التي لا بد لها من مراعاة تغيُّر الواقع، وتحقيق مقاصد الشرع الشريف من إصدار الأحكام الشرعية. بل إنَّ غيابَ معرفة الفقيه بها سيؤثر كذلك على فهمه للنص الشرعي؛ إذ إن النصَّ الشرعيَّ قد صدر حتمًا في سياق وواقع اجتماعي واقتصادي محدد، مراعيًا لبعد ثقافي وإطار معرفي معين، محققًا للمصلحة الشرعية المرعية، فبدون فهم ذلك الواقع الذي صدر فيه حكم الشرع الشريف يعجز المجتهد عن إسقاط الحكم على وقائعه المناسبة؛ إذ لو أسقطه على واقع مغاير لربما أدَّى إلى تحقيق عكس مقصود الشرع الشريف دون أن يدري!

وقد أحببنا أن نلقيَ الضوءَ -من خلال هذا البحث- على علاقة علم الاجتماع بالفتوى والتشريع وكيف أنها علاقة تفاعلية مبنية على التأثيروالتأثر، مستشهدين على ذلك بنصوص الشريعة الغرَّاء من القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، بالإضافة إلى نصوص الفقهاء الكرام رحمهم الله تعالى، محاولين الوصفَ والتحليلَ للواقع الاجتماعي، وأثر التشريع عليه، وأثر الواقع الاجتماعي على التشريع كعملية تفاعلية تبادلية.

وقد جعلنا هذا البحث في: مقدمة، وتمهيد، وأربعة فصول، وخاتمة:

ففي المقدمة: نبين فيها أهمية العلوم الإنسانية بشكل عام، وعلم الاجتماع بشكل خاص للفقيه.

ثم في التمهيد: نعرف علم الاجتماع، وعلاقة علم الاجتماع بالدين، وعلاقته بالفتوى والفقه، كما نبين علاقة الفتوى بالفقه وأصوله.

وجعلنا الفصل الأول لتوضيح تأثير الفقه والتشريع في المجتمع من خلال بيان دورهما في تغيير الواقع الاجتماعي.

كما أننا قد خصصنا الفصل الثاني والثالث لبيان تأثر الفقه والأحكام بالواقع الاجتماعي؛ فكان الفصل الثاني لرصْد مسائلَ قد اختلف حكمها الفقهي عندما تعلَّقت بأفراد منتمين إلى طبقات اجتماعية مختلفة، كما كرسنا الفصل الثالث لبيان أثر التغيرات الاجتماعية على تغير الحكم الشرعي من خلال دراسة بعض المسائل وتحليلها، ثم جاء الفصل الرابع لبيان دورالتطورالاجتماعي وانعكاساته على فتاوى التسامح الديني، وكيف عالجت دار الإفتاء المصرية وعلماء الأزهر الشريف المعاصرون ذلك النوع من الفتاوى.

ويأتي هذا البحث في إطار الاهتمام الكبير الذي تُولِيه دار الإفتاء المصرية بتجديد الخطاب الديني، والسعي إلى تطوير المنهج الفقهي والتفسيري لتلبية احتياجات العصر الحديث ومواكبة التحولات الاجتماعية والتقنية المتسارعة التي يشهدها العالم.

ويتمثل هذا الاهتمام من خلال تحديث المنظومة الفكرية الإسلامية، والعمل على إزالة الأفكار الزائفة والتخلُّص من التشوهات المفاهيمية التي تنعكس تداعياتها السلبية على المجتمع الإسلامي، كما يبرز من خلال تأكيد القيم الأصيلة للدين الإسلامي ومكانتها العالية في الحياة الإنسانية.

ويسعى هذا البحث إلى تعزيز الثقافة الدينية والتوعية بأحكام الشريعة الإسلامية بما يتوافق مع روح العصر الحديث.

كما يسعى إلى تطوير المجتمع بصورة إيجابية، وتقديم رؤية جديدة ومنهجية علمية متطورة تفسر الشريعة الإسلامية بشكل سليم، وتحافظ على مكانتها في الحياة الإنسانية.

ويمثل هذا البحث جهود دار الإفتاء المصرية في تحقيق أهدافها في تجديد الخطاب الديني وتطوير المنظومة الفكرية الإسلامية، ويسهم في تحقيق الأهداف الرئيسية للمؤسسة في خدمة المجتمع وتقديم الرؤية الإسلامية الحديثة لحل المشكلات الاجتماعية المعاصرة.

والله تعالى ولي التوفيق.

تعريف علم الاجتماع (Sociology)

علم الاجتماع هو علم يدرس المجتمع البشري والعلاقات الاجتماعية والثقافية، ويسعى إلى فهْمِ كيفية تفاعل الأفراد والجماعات بعضهم مع بعض من خلال ملاحظة تأثير المؤسسات الاجتماعية على سلوك ومواقف ومعتقدات الأفراد والجماعات.

يدرس علم الاجتماع مجموعةً واسعةً من الظواهرِ الاجتماعية وأثرها في تشكيل الفرد والمجتمع، بما في ذلك التقسيم الطبقي الاجتماعي، والأعراق والأجناس، والنوع، والأسرة، والتعليم، والدين، والسياسة... إلخ.

وقد عرفه إميل دوركايم (١٩١٧) بتعريفين أحدهما يعدُّ تعريفًا ذاتيًّا، والآخر يعدُّ تعريفًا وظيفيًّا، فيعرفه أولًا بأنه «الواقع الاجتماعي» الذي هو عامل خارجي عن الفرد، قادر على أن يشكل قوة ضاغطة على الفرد في اتخاذ قراراته وتوجيه سلوكياته.

فعلم الاجتماع يتميَّز بهذا التعريف عن علم النفس الذي يدرس الظواهر النفسية التي يكون منشؤها عاملًا داخليًّا.

أما تعريفه الثاني فقد عرفه بأنه: «نظام العلوم الاجتماعية»، وتصوره على أنه علم العلوم القادر على توحيد مساهمات العلوم الاجتماعية المختلفة. ووفقا لدوركايم فإن جميع العلوم الاجتماعية من هذا المنظور تعد فروعًا لعلم الاجتماع إذا تبنت نهج علم الاجتماع، أي إذا تبنت الطريقة المقارنة[١].

في الحقيقة توجد تعريفات كثيرة لعلم الاجتماع، لكنَّ أكثرَها يشتركُ في فكرة مركزية، ألا وهي: أن الكل (أعني المجتمع) أكبرُ من مجموع أجزائه (أعني الأفراد الذين يكونون هذا المجتمع)؛ وذلك بسبب أن:

المجتمع = الأفراد + الروابط التي تعقد العلاقات بين هؤلاء الأفراد.

وهذه الروابط بلا شكٍّ يتم دراستها في علم الاجتماع تأثيرًا وتأثرًا، فالأنظمة الاجتماعية في هذه التعريفات تنمازُ عن أولئك الأفراد المكونين لها. وعلى سبيل ضرب المثال: فإن الرياضة الجماعية كلعب كرة القدم مثلًا تتكون من فريق مكون من عدة أفراد، لكن هذا لا يعني أن لعبة كرة القدم هي عبارة عن الأشخاص الذين يلعبون.

(١) Jean Etienne and Françoise Bloess, «Qu›est-ce que la sociologie,» in Dictionnaire de sociologie : Les notions, les (mécanismes, les auteurs (Paris: HATIER, 2004

وإذا جازلنا التلخيص، فإننا يمكن أن نقول: إن علم الاجتماع هو «علم يدرس النظم الاجتماعية وعلاقتها بحياة الأفراد». وهذا هو ما يميزعلم الاجتماع عن التخصصات الأخرى، ويوفر وجهة نظر فريدة وقوية يمكن من خلالها طرح أسئلة حول حياة الإنسان(١).

لمحة عن تاريخ علم الاجتماع:

ما من علم إلا وله تاريخ يعرف به إرهاصاته، وخطواته الأولى التي كان يحبو بها، وأوائل من أسهموا في وضع لبناته الأولى، ثم متى وصل إلى النقطة الفارقة التي فصلت بين كونه أُشابات متفرقة وكونه هيكلًا مجموعًا مميزًا ذا هيئةٍ مستقلةٍ فارقةٍ بينه وبين ما يشابهه من علوم، ثم بعد ذلك خطوات تطوره، ثم تشعُّبه إلى فروع أقسام منشعبة عن متن الهيكل الأصلي لذلك العلم.

لكن ينبغي أن يُعلم أنه متى بلغ هذا العلم الغايةَ في استقصاء فروعه وأدلته، ثم لم يدخل فيه فروع ومباحثُ جديدة، أو أصول ونظريات بناء عليها يمكن تحريروإعادة تمحيص ما قد قيل فيه، ركد هذا العلم وأَسَنَ ماؤه(٢).

وعلم الاجتماع هو دراسة المجتمعات البشرية وتفاعلات الأفراد والمجموعات والمؤسسات ضمن هذه المجتمعات.

بدأ تطور علم الاجتماع كمجال مستقل من البحث في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، ويعود تاريخه إلى الفكر الأوروبي والتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي شهدتها أوروبا خلال تلك الفترة.

(١) Johnson, Allan G. The Blackwell Dictionary of Sociology: A User's Guide to Sociological Language. 2nd ed. Malden, MA: Blackwell Publishers Inc., 2000. Entry on "Sociology.", 300

(٢) ويشبه ذلك ما نقله الحصكفي عن ابن نجيم رحمهما الله تعالى من قوله:
«العلوم ثلاثة: علم نضج وما احترق، وهو علم النحو والأصول. وعلم لا نضج ولا احترق، وهو علم البيان والتفسير. وعلم نضج واحترق، وهو علم الحديث والفقه».
وعلق عليه العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى بقوله: «المراد بالفقه ما يشمل مذهبنا وغيره؛ فإنه بهذا المعنى لا يقبل الزيادة أصلًا، فإنه لا يجوز إحداث قول خارج عن المذاهب الأربعة!!!».
انظر:
- الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار) (١/ ٤٩).
- غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر (٤/ ١٢٩).

علم الاجتماع في الحضارة العربية الإسلامية:

وينبغي التنويه إلى أنه في العصر الذهبي للعلوم لعب علماء المسلمين دَورًا فعالًا وبارزًا في مجالات العلوم الإنسانية، ومنها علم الاجتماع، فكانت لهم مساهماتٌ لا تُغفل، أضافت لَبِنَاتٍ لصرح المعرفة الإنسانية الكبير، ويمكن عدها إرهاصات مبكرة لعلم الاجتماع الحديث؛ فنجد ممن أسهموا في تطور علم الاجتماع والعلوم الإنسانية في العالم الإسلامي جمعًا من أفاضل من أنجبتهم هذه الأمة، منهم:

١- الجاحظ (٢٥٥ هـ: ٨٦٩م):

الجاحظ هو ذلك اللغوي والفيلسوف المعتزلي الكبير الذي ألَّف كتاب «الحيوان»، والذي يعتبر من أوائل الكتب التي تناولت موضوع البيئة والطبيعة وتأثيرها على الإنسان والمجتمعات.

كما أن كتابه «البخلاء» قد عرض فيه لمسألة «التغير القِيَمِي» في مجتمعه، وهو موضوع من ضمن مواضيع علم الاجتماع المعاصر، فهو يذكر تلك الشخصيات التي تروج البخل كقيمة مقدمة على قيمة الكرم والندى، ولذا فهو كتاب يتناول ظاهرة اجتماعية سوسيولوجية[١].

٢- الفارابي (٣٣٩هـ-٩٥٠م)[٢]:

يعدُّ الفارابي أحدَ مؤسسي الفلسفة الإسلامية وكتب السياسة والأخلاق. كتب الفارابي «آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها» الذي يقدم فيه نظرياته الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، وقد قسم كتابه قسمين: الأول فلسفي، والآخر سياسي اختتم به كتابه، وشرح فيه شؤون المدينة الفاضلة التي ينبغي أن تقوم عليها في مختلف أمورها.

ويحلل الفارابي في كتابه هذا حقيقة الاجتماع الإنساني والدوافع الأساسية لقيامه، فيرى أنَّ الإنسان حيوان اجتماعي يحتاج إلى التعاون مع الآخرين لتحقيق السعادة، كما يناقش فيه شكل المدينة الفاضلة الذي ينبغي أن تكون عليه، ويشير إلى أن المدينة يجب أن تضمن تحقيق السعادة لأفرادها، وتكون منظمة، وتتبع مبادئ العدالة والمساواة، كما يلزم أن يكون رئيس المدينة الفاضلة عاقلًا متمتعًا بصفات حسنة، كما أشار الفارابي في كتابه هذا إلى أهمية الموقع الجغرافي للمدينة.

(١) انظر: موح الزغيبي. «ملامح النظرية الاجتماعية في التراث العربي: الجاحظ نموذجًا»، بيروت: دارومكتبة البصائر، ٢٠١٣.
جمعة، حميدي خضير. «الفكر السوسيولوجي عند الجاحظ «كتاب البخلاء إنموذجًا»: دراسة تحليلية.» مجلة آداب الفراهيدي مج١٢، ع٤٠ (٢٠٢٠): ٥٧١-٥٨٦. DOI: ١٠,٥١٩٩٠/٢٢٢٨-١٢-٠٤٠-٠٤-٠٠٤.

(٢) للاستزادة من آراء الفارابي حول هذه المواضيع، يمكن الرجوع إلى:
آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها. أبو نصر الفارابي. القاهرة: المكتبة العصرية
Muhsin Mahdi (2001), “Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy.” University of Chicago Press.
Fauzi M. Najjar (1996), “The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought.” Hobson Book Press.

وإذا أردنا تصنيفَ ما ذكره الفارابي في مجال علم الاجتماع تحت عناوين، فيمكن تصنيفُها كالتالي:

١. النظريات الاجتماعية: حيث يتناول الفارابي تصوراته حول المجتمعات، وكيفية تكوينها وتطورها، ويقدم نظريات مثل: العقد الاجتماعي، وفلسفة القوة، ونشأة الأخلاق.

٢. علم السياسة: يتطرق الفارابي لموضوعات مثل السلطة والقيادة وصفات الحاكم ودوره في تحقيق السعادة للمجتمع.

٣. الفلسفة الاجتماعية: يتعامل الفارابي مع مواضيعَ مثل السعادة والعدالة والمساواة، وكيف يمكن تحقيقُها في المجتمع من خلال تنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية.

٣- البيروني (٤٤٠ هـ-١٠٤٨م)[١]:

كان البيروني عالمًا كبيرًا متقنًا لمجالات عديدة، وأحد أعماله المهمة هو كتاب «الآثار الباقية عن القرون الخالية»، الذي تناول فيه أحداثًا تاريخيةً وثقافيةً من مختلف الأمم والثقافات.

ويحلل البيروني في هذا الكتاب هذه الأحداثَ والظواهرَ بطريقةٍ منهجيةٍ وعلمية، كاستخدام المنهج الكمي والمنهج الوصفي في دراساته، وفي إطار دراسة الظواهر الاجتماعية والثقافية في هذا الكتاب يمكن للباحثين العثورُ على عناصرَ تتعلّق بعلم الاجتماع وخاصة الأنثروبولوجيا، حيث يُسلط البيروني الضوءَ على تطور الأمم والتفاعلات بين الثقافات المختلفة، وكيف أثرت هذه التفاعلات على تطور الحضارات، كما يناقش البيروني موضوعات مثل الأعراف والعادات والممارسات الاجتماعية والدينية للشعوب المختلفة.

ويُمكن للباحثين في علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا الإفادةُ من هذا الكتاب في دراسة التفاعلات الثقافية والاجتماعية، وكيف أثرت على تطور الأمم والحضارات.

(١) للاستزادة من تفاصيل هذه المواضيع، يمكن الرجوع إلى:

- الآثار الباقية عن القرون الخالية. أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي. المحقق: پرویز أذکايي. الناشر: مركز پژوهشي ميراث مكتوب، تهران - إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.

- تحقيق للهند من مقولة مرذولة في العقل أو مقبولة. أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي، أبو ظبي: دائرة الثقافة والسياحة دار الكتب، ١٩٠٠.

وكذلك يمكن الرجوع إلى:

- Edward Sachau (1888), “Alberuni’s India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030.”

- Rashed, Roshdi. Encyclopédie de l›histoire des sciences arabes, vol. 1. Londres : Routledge, 1996, pp. 5458-.

كما أن البيروني هو أيضًا صاحب مؤلف «تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة»، وفي هذا الكتاب أيضًا يُمكن العثور على عناصرَ تتعلّق بعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا؛ حيث يوثق البيروني العادات والتقاليد والممارسات الاجتماعية والدينية لأهل الهند من خلال استخدام المنهج المقارن؛ حيث قارن بين هذه الآراء وآراء غيرها من الحضارات الأخرى مثل الفرس واليونان، وخصوصًا الحضارة الإسلامية.

ويُعتبر هذا الكتاب مصدرًا ثريًّا للمعلومات عن التفاعل بين الثقافات وتبادل المعرفة بين العالم الإسلامي والهند؛ حيث يحلل البيروني الظواهر الاجتماعية والثقافية بطريقة علمية ومنهجية، مع التركيز على مقارنة العادات والتقاليد الهندية بتلك الموجودة في العالم الإسلامي.

كما تناول البيروني مظاهر البناء الاجتماعي الهندي وعلاقات المجتمع الهندي الداخلية، مثل الطبقات الاجتماعية، وأسباب وجودها، كما يناقش البيروني أيضًا التواصلَ بين الثقافات والتأثير المتبادل بين الهند والعالم الإسلامي، مما يشير إلى اهتمامه بدراسة العلاقات الاجتماعية والثقافية بين الشعوب المختلفة.

وفي تلك الدراسات تجلّت خلفيته الرياضية والفلسفية والتاريخية؛ إذ مكّنته من توفير نظرة شاملة ونقدية للموضوعات التي يتناولها.

٤- ابن مسكويه (٤٢١ هـ-١٠٣٠م)[١]:

كان ابن مسكويه أديبًا فيلسوفًا مؤرخًا كبيرًا، والناظر في الفكر الاجتماعي عند ابن مسكويه يلاحظ أنه يتناول العديد من الجوانب المهمة المتعلقة بالإنسان والمجتمع من خلال كتابيه «تهذيب الأخلاق»، و«الفوز الأصغر»؛ إذ إن ابن مسكويه يركز على الأخلاق كأساس للمجتمع، ويعتبرها ضرورية للإنسان والحياة الاجتماعية، ويناقش مصدر الأخلاق وطرق اكتسابها، سواء عن طريق التعلم أو التنشئة الاجتماعية.

كما يعتبر ابن مسكويه الخير والسعادة مفتاحين للحياة؛ حيث يرى أن الخير قيمة عامة، والسعادة قيمة خاصة لكل إنسان، ويؤكد أهمية الجماعة في المجتمع وضرورة الأخلاق في تعزيز التعاون والمحبة والإخاء.

ويقارن ابن مسكويه المجتمع بالكائن العضوي، ويرى أن أعضاء المجتمع يتضامنون من أجل تحقيق الخير والسعادة.

كما يركز على دور الدين والعدل في تحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة بين الناس، ويرى أنَّ النظام الاجتماعي يعتمدُ على التزام الحاكم بالعدل وتنفيذ شرعة الناس.

ويتناول ابن مسكويه موضوع عوامل التفكُّك الاجتماعي، ويركز على العدل كمقومة أساسية لبناء وبقاء المجتمع، وكذلك يربط بين البيئة الطبيعية والصفات الموروثة والمكتسبة، ويناقش تأثير المناخ على الخصائص البشرية والثقافة.

فالناظر في تراث ابن مسكويه يلحظ سبقه في تناول موضوعات اجتماعية مهمة ومعقدة، وأن أفكاره قد أسهمت في تطوير الفكر الاجتماعي في تلك الفترة.

(١) للاستزادة من التفاصيل حول آراء ابن مسكويه يمكن الرجوع إلى:
تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق. أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، حققه وشرح غريبه: ابن الخطيب. الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى.
الفوز الأصغر. ابن مسكويه، الناشر: مطبعة السعادة، مصر.
كما يمكنك الرجوع أيضا إلى:
De Boer, T.J. The History of Philosophy in Islam. Translated by Edward R. Jones. Project Gutenberg, 2021, pp 128132-
https://www.gutenberg.org/files/6656666566-/h/66566-h.htm.

٥- إخوان الصفا (القرن الثالث الهجري / العاشر الميلادي)[(١)]:

إخوان الصفا هم جماعةٌ من فلاسفة المسلمين من أهل القرن الثالث الهجري والعاشر الميلادي، وكان منشؤهم فيما يبدو في البصرة، وقد اختُلِف في مذاهبهم ونحلتهم، لكنهم على كل حال هم مؤلفو «رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا» والتي تناولت موضوعاتٍ متنوعةً تتعلَّق بالفلسفة والطبيعة والاجتماع والسياسة، والتي قد يمكن عدها أول دائرة معارف كتبت في التاريخ، وقد تناولوا في رسائلهم مواضيعَ لها علاقة بطبيعة المجتمع والدولة، وكيفية تأثير ذلك على الأخلاق والدين. فمن ضمن ما تكلموا فيه:

١- الأسرة: فرأوا أن لها دورًا محوريًّا في المجتمع، وأنها تتألف من الرجل والمرأة والأبناء، كما درسوا العلاقات الأسرية والقيم والتقاليد المرتبطة بها، وتأثيرها على التنشئة الاجتماعية والأخلاقية للأفراد.

٢- الأخلاق: إذ يرى إخوان الصفا أن الأخلاق والمجتمع يرتبطانِ بالموروث والمكتسب، وتتأثر الأخلاق بالبيئة والتربية.

٣- الطبقات الاجتماعية: فقد كان إخوان الصفا من أوائل من ركز على دور الطبقات في المجتمع وأطوار الدولة والأسرة، وكذلك تأثيرها على المجتمع؛ وذلك أنهم اهتموا بدراسة كيفية توزيع السلطة والثروة بين الطبقات المختلفة وتأثير ذلك على التفاعلات الاجتماعية والسياسية. كما أنهم درسوا أطوار الدولة، وهي مراحل تطور الدولة من النشأة إلى الاستقرار وأخيرًا الانحطاط والانهيار.

فتركيز إخوان الصفا على هذه المواضيع جعلهم من الرُّوَّاد في مجال الفكر الاجتماعي والسياسي في زمانهم.

(١) وقد تكلم عنهم أبو حيان التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة عند ذكرِهِ للوزيرِ أبي عبد الله العارض أخبارَ زيدِ بن رفاعة ومذهبه، فقال:
«قلت: هناك ذكاء غالب، وذهن وقاد، ويقظة حاضرة، وسوانح متناصرة، ومتسع في فنون النظم والنثر، مع الكتابة البارعة في الحساب والبلاغة، وحفظ أيام الناس، وسماع للمقالات، وتبصر في الآراء والديانات، وتصرف في كل فن: إما بالشدو الموهم، وإما بالتبصر المفهم، وإما بالتناهي المفحم.
فقال (أي الوزير): فعلى هذا ما مذهبه (أي زيد بن رفاعة)؟
قلت: لا ينسب إلى شيء، ولا يعرف برهط، لجيشانه بكل شيء، وغليانه في كل باب، ولاختلاف ما يبدو من بسطة تبيانه، وسطوته بلسانه، وقد أقام بالبصرة زمانًا طويلًا، وصادف بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة، منهم: أبو سليمان محمد بن معشر البيستي، ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني والعوقي وغيرهم، فصحبهم وخدمهم، وكانت هذه العصابة قد تآلفت بالعشرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهبًا زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنته، وذلك أنهم قالوا: الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، وذلك لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية، والمصلحة الاجتهادية». انظر: الإمتاع والمؤانسة (ص: ١٦٣).
وللتوسع في أخبارهم وأثرهم في علم الاجتماع، انظر:
- تاريخ فلاسفة الإسلام: دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم ونقد تحليلي عن آرائهم الفلسفية: جمعة محمد لطفي، المملكة المتحدة، SL٤ ١DD، يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧، ص: ٢٥٥
- طريق إخوان الصفاء: مدخل إلى الغنوصية الإسلامية. السواح، فراس دار علاء الدين، ٢٠٠٨.
- من أسس علم الاجتماع عند إخوان الصفا: التحليل الاجتماعي. خضير، موفق عليوي، مجلة الأستاذ للعلوم الإنسانية والاجتماعية ع٢٢٦ (٢٠١٨): ٢٠٧-٢٣٢.
doi:٣٦٤٧٣,١٠/١٩٥,ujhss.v٢٢٦i٢.
- Ian Richard Netton, An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (London: Routledge, 2002).
- Godefroid de Callatay, Ikhwan al-Safa’: A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam (Makers of the Muslim World) (Oxford: Oneworld Publications, 2012).

٦- ابن خلدون (مونتسكيو العرب) [١] (٨٠٨ هـ: ١٤٠٦م)[٢]:

يعدُّ ابن خلدون علامةً فارقةً في تاريخ علم الاجتماع؛ إذ يمكن اعتباره مؤسسًا لعلم الاجتماع، وأول من قام بتنظيمه بشكل منهجي من خلال كتابه الشهير «المقدمة» أو كما يعرف باللاتينية بـ «بروليجومينا» (Prolegomena) التي تناول فيها مفاهيم الأمم والدول والاقتصاد والتاريخ والجغرافيا والدين والعرف والتقاليد والأخلاق.

وقد قام ابن خلدون في مقدمته بتحليل الأسباب المؤثرة في صعود وانهيار الأمم والدول واستنتاج قواعد تاريخية واجتماعية لتحليل الأحداث والتطورات.

وقد ركز ابن خلدون على العلاقة بين العوامل الاجتماعية والطبيعية في تفسير الظواهر المجتمعية، ويعتبر أن المجتمعات تتأثر بعواملَ عدة ومتنوعة، وتتبادل التأثير معها، مع ملاحظة أن البداوة والحضارة كانتا محورَ النظرية الاجتماعية لابن خلدون؛ حيث يعتبر أن التفاعل بينهما يؤدي إلى إنتاج ظواهرَ مجتمعية مختلفة، وأن «العصبية» هي أساس البداوة، ويشير كذلك إلى وجودِ تفاعلٍ بين البداوة والحضارة، كما أنه يعتبر أن المعرفة تتحقق من خلال الاستقراء الفطري والتجارب العملية، ويركز على أهمية دراسة المجتمع لفهم التاريخ وتوفير معرفة شاملة، ويمكن القول بأن ابن خلدون وضع أسس علم الاجتماع من خلال تأسيس نظرية تاريخية تقوم على دراسة الأحداث الماضية وتفسيرها من خلال قوانينَ وأسبابٍ تؤثر على تطور الحوادث الماضية وطبيعة العمر البشري.

وقد كان لابن خلدون دور رائد في عدة أمور في علم الاجتماع، يمكن الإشارة إليها باختصار فيما يلي:

١- سوسيولوجية التاريخ: إذ قد ناقش في مقدمته العلاقة بين التاريخ والظواهر الاجتماعية، وكيف يمكن استخدام المنهج السوسيولوجي لتفسير الأحداث التاريخية والتطور البشري.

٢- سوسيولوجية الثقافة: إذ قد تناول العلاقة بين الثقافة والمجتمع، بما في ذلك العوامل المؤثرة في الثقافة وكيف تعكس القيم والأعراف الاجتماعية.

٣- تطبيق المنهج الاستقرائي لدراسة الظواهر الاجتماعية والتاريخية.

٤- تحرير علم الاجتماع من الطابع الديني في دراسته.

ويمكن القول: إن ابن خلدون قد أسَّس منهجًا جديدًا في دراسة التاريخ وعلم الاجتماع، معتمدًا على الاستقراء والتحليل النقدي للظواهر الموجودة في المجتمعات، ولذا تعدُّ «المقدمة الخلدونية» مرجعًا هامًّا للباحثين في علوم الاجتماع والتاريخ والفلسفة السياسية حتى اليوم، ولذا قد حقَّ لابن خلدون أن يقول عن مقدمته:

---

(١) كما كان يدعوه المستشرق النمساوي هامر بورجشتال. انظر: ابن خلدون، إنجاز فكري متجدد، تقديم إسماعيل سراج الدين، إعداد وتحرير محمد الجوهري ومحسن يوسف، (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠٠٨) ص: ١٦٠.

(٢) للاستزادة من تفاصيل دور ابن خلدون في علم الاجتماع يمكنك الرجوع إلى:

مقدمة ابن خلدون (ت: الدرويش)، ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، الطبعة ١، الرياض: داريعرب، ١٤٢٥ هـ/٢٠٠٤ م.

- Syed Farid Alatas (2014), “Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology.” Routledge.

- Robert Irwin (2007), “Ibn Khaldun: An Intellectual Biography.” Princeton University Press.

«واعلم أنَّ الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص، وليس من علم الخطابة؛ إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي، أو صدهم عنه، ولا هو أيضًا من علم السياسة المدنية؛ إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه، فقد خالف موضوعُه موضوعَ هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقفْ على الكلام في منحاهُ لأحدٍ من الخليقة، ما أدري أَلِغَفْلَتِهِمْ عن ذلك وليس الظن بهم، أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا»[١].

(١) تاريخ ابن خلدون (١/ ٤٩).

وتجدر الإشارة إلى أن بعض الباحثين قد تكلم في أصالة الفكر الاجتماعي لابن خلدون، كالدكتور محمود إسماعيل عبد الرازق في كتابه «نهاية أسطورة: نظريات ابن خلدون مقتبسه من رسائل إخوان الصفا»، فشنع عليه ووصمه بالسرقة، مقارنا آراءه بآراء إخوان الصفا، مثبتًا التشابه بينهما، وبالتالي السرقة.

انظر: نهاية أسطورة: نظريات ابن خلدون، دكتور محمود إسماعيل، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠ م.

وقد أحدث كتابه هذا ضجةً في الأوساط العلمية وسجالًا بينه وبين الأكاديميين والكتاب من أمثال: أمثال الدكتور الطاهر مكي والدكتور محمد الفيومي والدكتور محمد بريري والدكتورة مديحة الصفتي والدكتور حسن الساعاتي والدكتور عاطف العراقي والدكتورة زينب الخضيري.

وقد ناقشهم الدكتور محمود إسماعيل في كتاب آخر له سماه: هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟؟: جدل ساخن بين الأكاديميين والمفكرين العرب.

انظر: هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟؟: جدل ساخن بين الأكاديميين والمفكرين العرب، محمود إسماعيل، الطبعة ١١، الناشر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، عبده غريب.

وفي تقديري، فإن هذا الكتاب ينقصه الدقة والمعيارية، فمطلق التشابه لا يلزم عنه بالضرورة السرقة، بل ربما التوارد، كما أنه بعدما أثبت التشابه، لم يتطرق إلى عقد المقارنة بين أصل الفكرة عند إخوان الصفا، وكيف وظفها ابن خلدون في نظريته الاجتماعية. كما لم يعقد نسبة بين أفكاره المنحولة في زعمه، وتلك التي كان ابن خلدون أبو بكرتها. على أن كثيرًا من تلك الأفكار كانت شائعةً مبثوثة في الكتب، مذكورة عرضًا، فلمَّ ابن خلدون شتاتها، ونسَّق بها أفكاره في مقدمته جاعلًا منها نظرية بعد أن كانت أقوالًا مجردة عن إطار التنظير. وقد ذكر ابن خلدون اطلاعه على أقوال من سبقوه، لكن قال إنه قد طورها وأضاف إليها فقال:

«تأملت كلامنا في فصل الدول والملك وأعطيته حقه من التصفح والتفهم، عثرت في أثنائه على تفسير هذه الكلمات وتفصيل إجمالها مستوفى بينًا بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان، وكذلك تجد في كلام ابن المقفع وما يستطرد في رسائله من ذكر السياسات الكثير من مسائل كتابنا هذا غير مبرهنة كما برهناه، إنما يجليها في الذكر على منحى الخطابة في أسلوب الترسل وبلاغة الكلام وكذلك حوم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب سراج الملوك وبوبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، لكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة ولا استوفى المسائل ولا أوضح الأدلة، إنما يبوب الباب للمسألة ثم يستكثر من الأحاديث والآثار وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس مثل بزرجمهر والموبذان وحكماء الهند والمأثور عن دانيال وهرمس وغيرهم من أكابر الخليقة، ولا يكشف عن التحقيق قناعًا، ولا يرفع البراهين الطبيعية حجابًا، إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ وكأنه حوم على الغرض ولم يصادفه ولا تحقق قصده ولا استوفى مسائله، ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهامًا وأعثرنا على علم جعلنا بين نكرة وجهينة خبره، فإن كنت قد استوفيت مسائله وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه فتوفيق من الله وهداية، وإن فاتني شيء في إحصائه واشتبهت بغيره فللناظر المحقق إصلاحه ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق والله يهدي بنوره من يشاء، ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة وتندفع بها الأوهام وترفع الشكوك». انظر: تاريخ ابن خلدون (١/ ٥٢).

وإذا قارنا عملًا آخر يدرس تأثر ابن خلدون بالذين سبقوه، وجدنا عالم الاجتماع الكبير الدكتور علي الوردي أقسط قولًا، وأعدل حكمًا؛ إذ إنه درس تأثر ابن خلدون بكوكبة من الفلاسفة والعلماء السابقين عليه؛ من أمثال الفارابي، وابن سينا، وأبي حيان التوحيدي، وابن الهيثم، ولسان الدين بن الخطيب، وأبي بكر بن العربي، وأبي حامد الغزالي، وأبي بكر الطرطوشي، وليس بإخوان الصفا فحسب، لكنه يقول:

«يحاول بعض النقاد أن ينتقصوا من قيمة نظرية ابن خلدون بحجة أنه جمع نظريته من أفكار سابقة. الظاهر أن هؤلاء النقاد يفترضون في المفكر المبدع أن يخلق نظريته الجديدة من عدم، فإذا وجدوا شيئًا من الشبه بين أفكاره وأفكار بعض السابقين له قالوا: إنه لم يأتِ بشيء جديد.

إن هذا رأي ساذج، وهو أقرب إلى مفاهيم العامة منه إلى المفهوم العلمي. الواقع أن ليس هناك في الدنيا مفكر يبتدع نظرية جديدة بغير الاستعانة بمن سبقوه من المفكرين، فهو يستمد عناصر نظريته من غيره في الغالب، ولكنه يربط بين تلك العناصر أو يركبها على صورة جديدة لم تكن معروفة من قبل، معنى هذا أن إبداعه لا يظهر في أجزاء النظرية التي جاء بها، بمقدار ما يظهر في ربط تلك الأجزاء والتوفيق بينها، إن الإضافة التي يأتي بها المبدع في هذا الشأن قد تكون قليلة جدًّا بالمقارنة إلى الأفكار التي كانت موجودة في التراث الثقافي، إنما هو على الرغم من ذلك قد يخطو بالفكر البشري خطوة كبيرة، باعتبار ما جاء به من تأليف جديد للأفكار المألوفة».

ثم يقول:

«ولو أننا استطعنا مواصلة البحث في المؤلفات التي ظهرت قبل ابن خلدون لتبيَّن لنا أن أكثر أفكاره إنما استمدها منها قليلًا أو كثيرًا، وليس هذا قدحًا بابن خلدون أو انتقاصًا من عظمته الفكرية. فهو إنما اقتبس تلك الأفكار لكي يؤلف منها نظريته الجديدة على منوال ما يفعل المخترع حين يركب اختراعه الجديد من مخترعات سابقة.

يمكن تشبيه نظرية ابن خلدون بالطائرة الأولى التي اخترعها الأخوان ولبر وأورفيل رايط؛ فنحن إذ ننظر إلى هذه الطائرة نكاد لا نجد فيها سوى أجزاء كان قد اخترعها أناس قبلهما، كالجناحين والمحرك الغازي والرفاس وما أشبه، وجاء الأخوان أخيرًا فجمعا تلك الأجزاء في جهاز واحد، وذلك بعد أن أجروا فيها بعض التغيير والتطوير، فتم لهما صنع الطائرة التي هزَّت العالم وغيرت وجه الحضارة البشرية. لا شكَّ أن الأخوين رايط ما كان في مقدورهما اختراع الطائرة لو لم يكن قد تم قبل ذلك اختراع المحرك الغازي والرفاس وغيره. فهما قد استمدا اختراعهما العظيم من مخترعات كانت موجودة في زمانهما، معنى هذا أن ذكاءهما المجرد لم يكن وحده كافيًا لاختراع الطائرة، وكان لا بد من وجود مخترعين آخرين يمهدون لهما الطريق ويسهلان لهما المشكلة، ولو أنهما كانا قد عاشا قبل الزمن الذي عاشا فيه فعلًا، لربما كان مصيرهما كمصير المرحوم عباس بن فرناس، مثل هذا يمكن أن نقوله عن ابن خلدون؛ فالرجل قد اخترع «طائرة» فكرية عظيمة، ولكنه لم يكن قادرًا على اختراعها لو لم يظهر قبله من يمهد له الطريق. إن ابن خلدون بعبارة أخرى: ليس سوى نتاج للثقافة الضخمة التي كانت تزدهر قبله. لا تنكر أنه وصل بنظريته إلى القمة، ولكن القمة لا يمكن أن تكون معلقة في فراغ، فهي لا بد أن تستند على جبل شامخ تحتها».

انظر: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، علي الوردي، الطبعة الثانية، دار كوفان، ١٩٩٤ م، ص: ١٥٣، ١٧٥-١٧٦

ابن خلدون في أوروبا:

كان أول من أشار إلى ابن خلدون وبعض أفكاره المستشرق الفرنسي بارتلمي هيربيلوت دو مولانفيل (Barthélemy d'Herbelot de Molainville) (١٠٣٤ هـ - ١١٠٧ هـ/ ١٦٢٥م - ١٦٩٥م)؛ إذ ألف كتاب «المكتبة الشرقية» [١] (Bibliothèque orientale) الذي نشر في عام ١٦٩٧. هذا الكتاب يعتبر مرجعًا هامًّا في تاريخ المستشرقين، ويتناول الأدب والتاريخ والجغرافيا والثقافة في العالم الإسلامي، ويُعتَبَر دو مولانفيل من المستشرقين المبكرين الذين أسهموا في نشر المعرفة حول العالم الإسلامي والثقافات الشرقية في أوروبا.

ومن الجدير بالذكر أنَّ أعمالَ دو مولانفيل تعدُّ من بين أولى أعمال الدراسات الغربية حول الثقافة والتاريخ الإسلامي، وهي تعكس المعرفة والمنهجيات التي كانت سائدةً في ذلك الوقت، والتي على الرغم من أنها كانت تعدُّ أعمالًا مرجعية، إلا أنها قد احتوت على أخطاء ليست بالقليلة[٢].

لكنَّ الاهتمامَ الجادَّ بابن خلدون وأفكاره بدأ في أوائل القرن التاسع عشر عندما نشر المؤرخ النمساوي المستشرق الشهير هامر بورشتجال (Joseph von Hammer-Purgstall) في عام ١٨١٢، رسالة باللغة الألمانية سماها «تراجع الإسلام بعد القرون الثلاثة الأولى للهجرة»، وأشار فيها إلى نظريات ابن خلدون ومنحه لقب «مونتسكيو العرب »، وقد لفت كلام هامر عن ابن خلدون نظر الغرب إلى أهمية مقدمة ابن خلدون، وأثار شغفهم بها. وفي عام ١٨٢٢ نشر هامر أيضًا مقالة باللغة الفرنسية في المجلة الآسيوية (Journal Asaitique) قائلًا فيها عن مقدمة ابن خلدون: «إن إصابة الحكمة وسلامة النقد اللتين تسودان المقدمة تبهر أنظار كل من يطالعها» ثم أضاف قائلًا: «قلما يوجد بين المؤلفات الشرقية ما يستحق الترجمة ترجمة تامة بقدر مؤلف ابن خلدون هذا». ثم نشر هامر عناوين فصول الأبواب الخمسة الأولى من المقدمة.

وفي عام ١٨٢٥ قام شولتز Schulz بالترويج بقوة لمقدمة ابن خلدون، حيث نشر مقالًا بالفرنسية في المجلة الآسيوية حول المؤلف التاريخي والنقدي الكبير ابن خلدون، دعا في مقاله إلى طبع المقدمة وترجمتها بالكامل، وقد انتقد شولتز الأسلوبَ الذي كان يتبعه المستشرقون آنذاك، قائلًا: «إنهم يهتمون بالآثار بشكل مفرط، ويهملون المؤرخين والمفكرين، حيث تركز أبحاثهم على الجوانب الثانوية من الآثار والأخبار الهامة، ولا تفرق بين المعلومات ذات الفائدة القليلة والفلسفة التي تستحق اهتمام الجميع الذين يسعون إلى التعمق والتأمل».

(١) الكتاب مطبوع، ويمكن الاطلاع عليه:
Herbelot de Molainville, Barthélemy d'. 2012. Bibliothèque orientale (Éd.1697). Hachette Livre BNF.

(٢) انظر: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، ص: ٢٣٣

وقد أثرت كتابات شولتز تأثيرًا عميقًا على المستشرقين ودفعتهم إلى ترجمة بعض أجزاء المقدمة؛ حتى قام الفرنسي كاترمير Quatremer بطبع المقدمة في ثلاثة مجلدات في عام ١٨٥٨، ثم بعد ذلك تولَّى ترجمتها، لكنه وافته المنية قبل إتمامها، فاستكمل مهمته بعد وفاته البارون وليام ماكجوكين دوسلان William MacGuckin de Slane وطبع الترجمة مع مقدمة طويلة ومراجعَ وتعليقات في ثلاثة مجلدات[١]، حيث ظهر الأول منها في عام ١٨٦٢، والأخير في عام ١٨٦٨[٢].

المفكرون المؤسسون لعلم الاجتماع في العصر الحديث:

كان ابن خلدون طفرةً في زمانه في الكلام عن علم الاجتماع (العمران)، وللأسف الشديد بقي ما قاله مطمورًا لم ينتبهْ إليه أحد، وبالتالي لم يتطورْ في ظل التدهور الحضاري الذي كان يعاني منه الشرقُ في القرون التي لحقت على ابن خلدون. لكن على الصعيد الغربي فإن عددًا من المفكرين والفلاسفة قد لاحظوا مفاهيم هذا العلم، ودوَّنوها، فعلى أيديهم تطوَّر علم الاجتماع كمجال بحثي، وكانت لهم مساهمات جليلة لا تنكر على هذا العلم، ومن هؤلاء المفكرين البارزين الذين قاموا بتطوير نظرياته ومفاهيمه الأساسية نذكر بعض أهم الفلاسفة والمفكرين الاجتماعيين:

(١) ويمكن الرجوع إليها في هذه النسخ:

- William Macguckin Slane, Les Prolegomenes D'Ibn Khaldoun, Volume 1 - Primary Source Edition, (22 février 2014) ;
- M. Ibn-Khaldoun et William MacGuckin Baron De Slane, Histoire Des Berbers V2 (1854) (French Edition), (Kessinger Publishing, LLC, 10 septembre 2010).
- Ibn Khaldūn et William MacGuckin baron de Slane, , Les Prolegomenes D'Ibn Khaldoun 1868, Imprimerie impériale, original provenant de l›Université du Michigan, numérisé le 31 juillet 2007.

(٢) انظر: ابن خلدون, إنجاز فكري متجدد، ص: ١٦٠ - ١٦١.

ويمكن للاستزادة من التفاصيل مراجعة:

- Nathaniel Schmidt, Ibn Khaldun, Historian, Sociologist, and Philosopher, Unknown Binding (1978).
- Yüzbaşıoğlu, Nuri, and Recep Ceylan. 2021. "Ibn Khaldun's Theory of Social Cohesion: An Analysis from the Perspective of Contemporary Sociological Theory." Journal of Historical Sociology 34 (3): e12377.

١. أوجست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧)[(١)]:

كان أوجست كونت عالمَ اجتماعٍ فرنسيًّا، وهو من أعاد استعمال ونشر مصطلح سوسيولوجي (Sociologie) «علم الاجتماع» في عام ١٨٣٨، بعد أن استخدمه لأول مرة الكاتب الفرنسي إيمانويل جوزيف سييه في عام ١٧٨٠، في رسالة له غير منشورة.

ويمكن تلخيص أفكار كونت الاجتماعية فيما يلي:

١. كان كونت يعتقدُ أن علماء الاجتماع يمكنهم دراسةُ المجتمع باستخدام نفس الأساليب العلمية المستخدمة في العلوم الطبيعية، مشاركًا هذا الاعتقاد مع معلمه والفيلسوف الاجتماعي كلود هنري دو روفروي كونت دو سانت سيمون.

٢. كان كونت يؤمن بقدرة علماء الاجتماع على العمل من أجل تحسين المجتمع؛ إذ اعتقد أنه بمجرد تحديد القوانين التي تحكم المجتمع، يمكن لعلماء الاجتماع معالجة المشكلات مثل التعليم السيئ والفقر.

٣. أطلق كونت اسم «الوضعية» (positivisme) على الدراسة العلمية للأنماط الاجتماعية، وقد وصف فلسفته تلك في سلسلة من الكتب بعنوان «دروس في الفلسفة الوضعية» أصدره في ستة أجزاء بين عامي (١٨٣٠:١٨٤٢)، وقد جعل الأجزاء الثلاثة الأخيرة لمناقشة قضايا متعلقة بعلم الاجتماع. و«نظرة عامة على الفلسفة الوضعية» (١٨٤٨).

يعد كونت مؤسسًا رئيسيًّا لعلم الاجتماع الحديث؛ فقد كان له تأثيرٌ كبيرٌ على تطور هذا العلم، كما أنه ترك إرثًا هامًّا كان له أكبرُ الأثرِ في تأكيد أهمية الملاحظة المنهجية والتفكير النقدي والتوجيهي في دراسة المجتمعات، كما أنه أسهم في تطوير المنظور المقارن وعلم الاجتماع التاريخي كجزء من تحليل الظواهر الاجتماعية.

كما يمكن القول: إن تأثيرَ أوغست كونت على علم الاجتماع كان بالغَ الأهمية في تأسيسه وتطويره كعلم منفصل، وتوجهاته وأفكاره لا تزال حاضرةً في أعمال العديد من علماء الاجتماع اليوم، حتى وإن تباينت النظريات والمناهج التي يتبنونها.

(١) انظر:

- Johnson, Allan G. The Blackwell Dictionary of Sociology: A User's Guide to Sociological Language, Second Edition. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc., 2000, p. 363

- OpenStax. "The History of Sociology." In Introduction to Sociology, 3rd ed. OpenStax, 2021. https://openstax.org/books/introduction-sociology-3e/pages/12--the-history-of-sociology

ومن أهم أعمال ومؤلفات أوجست كونت يمكن أن نذكر:

١. دروس في الفلسفة الوضعية (صدر في ستة مجلدات بين عامي ١٨٣٠-١٨٤٢)، وقد ناقش في المجلدات الثلاث الأخيرة قضايا تتعلق بعلم الاجتماع.

٢. نظرة عامة على الفلسفة الوضعية الصادر سنة (١٨٤٨).

٣. دين الإنسانية الصادر سنة (١٨٥٦).

أسبقية وضع أسس علم الاجتماع بين أوجست كونت وابن خلدون:

لا شك أنه قد كان لكل من هذين العَلَمين آثارٌ بارزة وأصول راسخة في علم الاجتماع؛ فقد تطورت النُّتَف والإرهاصات الأولى لعلم الاجتماع على يد ابن خلدون بحيث صار لعلم الاجتماع (أو علم العمران كما يسميه ابن خلدون) كيان مستقل، وصفة ممايزة عن غيره من العلوم.

كذلك كانت لأوجست كونت تأسيساتٌ ومساهماتٌ عميقة في ترسيخ قواعد هذا العلم، وإن كان ابن خلدون متقدمًا بالزمان، لكن علم الاجتماع الحديث متأثر ومتفاعل بأوجست كونت، فأيهما يمكن القول: إنه المؤسس الأول لعلم الاجتماع؟

وللإجابة على هذا السؤال يقول عالم الاجتماع العراقي الكبير الدكتور علي الوردي: إن أكثر الباحثين يميلون إلى القول بأن أوجست كونت كان هو المؤسسَ الأول لعلم الاجتماع الحديث.

ثم يطرح سؤالًا مفاده: هل كان أوجست كونت مطلعًا على مقدمة ابن خلدون بعضها أو كلها؟ وإذا كان مطلعًا عليها فهل استفاد منها شيئًا في إنشاء علمه الجديد؟

ثم يجيب قائلًا: إن الدكتور عبد العزيز عزت يرجح أن الفهم الحركي للمجتمع عند ابن خلدون كان له أثره في ميلاد علم الاجتماع عند أوجست كونت؛ فالجو العلمي في زمان كونت كان قد عَرَف آراء ابن خلدون وبعض مؤلفاته؛ إذ كانت قد نقلت إلى اللغة الفرنسية، وإن شخصًا مثل أوجست كونت لا يمكن أن يجهل ما يجري في زمانه مما يتعلَّق بأمور علم الاجتماع.

كما يذكر الدكتور عزت أن كونت لم يكن بمعزلٍ عن الجو الشرقي؛ إذ قد كان له ثلاثة تلاميذ من المصريين أحدهم المهندس مظهر بك الذي كان كونت يعلق عليه آماله في نشر آرائه في الشرق الأوسط، فهذه العلاقة بين كونت وتلاميذه المصريين من شأنها أن تعرفه بآراء ابن خلدون.

ثم يعلق الدكتور جواد علي على رأي الدكتور عزت فيقول: إن هذا الرأي الذي جاء به الدكتور عزت مهم جدًّا فيما أعتقد؛ فهو يفتح لنا بابًا للبحث نستطيع به أن نكتشفَ مدى الصلة المباشرة بين آراء ابن خلدون وآراء كونت، غير أنه من وجهة نظره أن هذه الصلة على فرض وجودها ليست قوية أو وثيقة إلى الدرجة التي تجعلنا نقول بأن كونت أسس علمه الجديد في نفس الإطار الفكري الذي أسس فيه ابن خلدون علم العمران.

لقد استمدَّ كونت جذورَ تفكيرِه الأساسيةَ في الغالب من التراث الفكري الذي كان سائدًا في أوربا في عهده، وإنه وإن لم يكن من المستبعد أن يكون كونت قد اطلع على بعض آراء ابن خلدون واستفاد منها، ولكنه مع ذلك كان أقربَ في تفكيره إلى النمط الغربي منه إلى النمط الخلدوني العربي، ولهذا كان علم الاجتماع الذي بدأ به كونت يختلف في ملامحه وخطوطه عن علم الاجتماع الخلدوني اختلافًا غير قليل.

ويحاول بعض الباحثين العرب انتزاع لقب «مؤسس علم الاجتماع» من كونت ومنحه لابن خلدون، باعتبار أن ابن خلدون سبق كونت في ذلك بما يناهز الخمسة قرون، وكذلك فعل بعض الإيطاليين تجاه فيلسوفهم فيكو الذي عاش في القرن الخامس عشر؛ حيث منحوه اللقب بدلًا من كونت.

ويرى الدكتور علي أن ابن خلدون له فضله الذي لا يُجْحَد في وضع الأساس لعلم الاجتماع، وقد سبق الجميع في ذلك بلا مِراء، ولكننا نستطيع مع ذلك أن نقول: إنه وضع الأساس قبل أوانه، فلم يقم عليه البناء المطلوب.

ويضرب مثلًا فيقول: إن ابن خلدون في هذا كمثل مهندس بارع يضع أساسًا لعمارة ذات تصميم جديد، ثم يموت، فلا يظهر بعده من يشيد تلك العمارة. وبهذا يبقى الأساس في الأرض مهملًا منسيًّا، وبعد مضي زمن طويل، عندما تظهر في الناس حاجة إلى مثل تلك العمارة، يضعون لها أساسًا جديدًا غير ملتفتين إلى عمل ذلك المهندس الأول!

نعم يجوز القول بأن الأساس الذي وضعه ابن خلدون أصحُّ وأمْتَنُ من الأساس الذي وضعه كونت، وفيه من الأصالة ما يندر أن تجد مثلها عند كونت، ولكن كونت ظهر في الوقت الذي كان فيه الجوُّ الفكري في حاجة ماسَّة إلى علم للاجتماع، فلقيت صيحته في هذا السبيل أذنًا صاغيةً، وأخذ علم الاجتماع ينمو بعده ويتطور حتى وصل إلى هذا الوضع الذي نشهده اليوم.

لعل من الممكن القول: إن هناك علمين للاجتماع: أحدهما الذي أسسه ابن خلدون في القرن السابع الهجري، ثم أُهمل ونُسي بعد تأسيسه، والثاني هو علم الاجتماع الحديث الذي ندرسه في مدارسنا الحديثة(١).

ونرى أن رأي الدكتور علي الوردي هو أعْدلُ الآراء وأقْسطُها في إعطاء كل ذي حق حقَّه.

(١) منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، ص: ٢٣٤- ٢٣٦

٢- هاريت مارتينو (١٨٠٢-١٨٧٦)[(١)]:

هاريت مارتينو تعدُّ أولَ عالمةِ اجتماعٍ من النساء، وتتميز بعمق واتساع أعمالها مقارنةً بعلماء الاجتماع الذكور المعروفين مثل دوركايم وماكس ويبر.

١. كتبت العديد من المقالات والكتب حول موضوعات اجتماعية متنوعة تتناول الاقتصاد السياسي والدين والطبقات الاجتماعية والانتحار والعبودية وحقوق المرأة.

٢. كما ترجمت أعمال أوغست كونت إلى الإنجليزية، مما ساعد على نشر علم الاجتماع بين المثقفين الناطقين بالإنجليزية.

٣. كما أنها وضعت أول منهج منظم للبحث في علم الاجتماع قبل عقود من توجه علماء الاجتماع الذكور إلى هذه المشكلات.

٤. زارت الولايات المتحدة الأمريكية وكتبت تحليلًا عميقًا للحياة الاجتماعية فيها، وذلك في كتابها الشهير «المجتمع في أمريكا».

أهم أعمال ومؤلفات هاريت مارتينو هي:

١. (توضيحات الاقتصاد السياسي): ٦ مجلدات (١٨٣٢-١٨٣٤): وهو عمل يهدف إلى تثقيف الناس العاديين وتعريفهم بمبادئ الاقتصاد.

٢. (المجتمع في أمريكا): ٣ مجلدات (١٨٣٧): أحد أشهر أعمالها الاجتماعية، حيث قارنت منهجية للمؤسسات الاجتماعية الأمريكية.

٣. (كيفية مراقبة الأخلاق والآداب) (١٨٣٨): وهو أول عمل منهجي حول طرق البحث في علم الاجتماع.

٤. (استعراض للسفر الغربي) (١٨٣٨): وهو عمل يتناول المؤسسات الاجتماعية ويقارنها على الصعيد الدولي.

---

(١) انظر:

- Johnson, Allan G. The Blackwell Dictionary of Sociology: A User’s Guide to Sociological Language, Second Edition. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc., 2000, p. 376
- OpenStax. “The History of Sociology.” In Introduction to Sociology, 3rd ed. OpenStax, 2021. https://openstax.org/books/introduction-sociology-3e/pages/12--the-history-of-sociology

٥. (الحياة الشرقية: الحاضر والماضي) (١٨٤٨): تناولت فيه مشاهداتها للحياة في الشرق.

٦. (تعليم المنزل) (١٨٤٩): كتاب يتناول قضايا التعليم.

٧. (إنجلترا وجنودها) (١٨٥٩): دراسة حول الحياة العسكرية في إنجلترا.

٨. (الصحة والزراعة والحرف اليدوية) (١٨٦١): كتاب يتناول موضوعات مختلفة متعلقة بالصحة والزراعة والحرف اليدوية.

كما أن لهاريت مارتينو غير ذلك، عديد المقالات حول موضوعات اجتماعية متنوعة، مما يبرز أهميتها وتأثيرها في مجال علم الاجتماع.

لكن على الرغم من تأثير هاريت مارتينو ومساهمتها الكبيرة في تطور علم الاجتماع، إلا أن أعمالها لم تلْقَ الاعتراف الذي تستحقه بسبب احتكار الرجال مهنة علم الاجتماع في ذلك الوقت.

٣- كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣)[١]:

كان كارل ماركس فيلسوفًا واقتصاديًّا ألمانيًّا، ويعد أحد أهم الشخصيات في تطور التفكير الاجتماعي بجانب إميل دوركايم وماكس فيبر، وتركز أفكاره على دراسة تأثير الاقتصاد والأنظمة الاقتصادية على المجتمع والحياة الاجتماعية، وقد أثبت ماركس تفاعلًا ديناميكيًّا بين الاقتصاد والحياة الاجتماعية.

اشتهر كارل ماركس بأنه أحد مؤسسي الاشتراكية العلمية والماركسية، كما اشتهر بتحليله النقدي للرأسمالية، والذي عرضه في عمله الرئيسي «رأس المال». وقد أبرز فيه ماركس أن الرأسمالية نظام اقتصادي استغلالي، أدَّى إلى عدم المساواة والظلم الاجتماعي، وأن الشيوعية هي الحل لمعالجة هذه المشاكل.

---

(١) انظر:

- Johnson, Allan G. The Blackwell Dictionary of Sociology: A User's Guide to Sociological Language, Second Edition. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc., 2000, p. 378

- OpenStax. "The History of Sociology." In Introduction to Sociology, 3rd ed. OpenStax, 2021. https://openstax.org/books/introduction-sociology-3e/pages/12--the-history-of-sociology

- "Karl Marx." In Encyclopædia Britannica, Encyclopædia Britannica, retrieved from, https://www.britannica.com/biography/Karl-Marx.

- Marx, Karl, and Cyril Morana. L'Opium du peuple: Introduction de la Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Fayard/Mille et une nuits, 2013.

وقد تعامل ماركس مع الدين من منظور اجتماعي في كتابه «نقد فلسفة هيجل للقانون» (١٨٤٤)، والذي ذكر فيه عبارته الشهيرة: «إن الدين هو أفيون الشعوب». كما طور ماركس نقدًا للدين كأيديولوجيا تدعم هيمنة الطبقة الحاكمة.

وأهم أفكاره ومساهماته في علم الاجتماع تتمثل في دراسة الاستغلال والتميز الطبقي الناتج عن الرأسمالية، وتأثير ذلك على المجتمعات، كما طور ماركس نظرية تاريخية قائمة على تأثير الصراعات الطبقية في التغيير الاجتماعي، كما يركز ماركس في أعماله على فهم كيفية تشكيل الأنظمة الاجتماعية للنتائج المشتركة وكذلك الدوافع والسلوك الفردي.

أما أهم مؤلفاته فتشمل:

١. «أطروحة على فويرباخ»، وهي مجموعة رسائل قصيرة يناقش فيها ماركس آراء الفيلسوف الألماني لودفيغ فويرباخ الذي كان قد انتقد الدين والأيديولوجية الدينية، وأعلن أن الإنسان هو المركز الحقيقي للواقع. يقدم ماركس انتقاداته لفويرباخ ويوضح أنه يعتقد أن فويرباخ لم يذهب بعيدًا كفاية في تحليله للدين والأيديولوجية. يشير ماركس إلى أن فويرباخ ركز بشكل كبير على الجانب النظري للأمور، وتجاهل التحولات العملية والنشاط الاجتماعي، وقد صدر سنة (١٨٤٥).

٢. «الأيديولوجية الألمانية» (مشترك مع فريدريش إنجلز) أصدراه سنة (١٨٤٥).

٣. «بيان حزب الشيوعي» (مشترك مع فريدريش إنجلز) أصدراه سنة (١٨٤٨).

٤. «مساهمة في انتقاد الاقتصاد السياسي» صدر سنة (١٨٥٩).

٥. «رأس المال: نقد للاقتصاد السياسي (١٨٦٧، ١٨٨٥، ١٨٩٤)»، وهو عمل كارل ماركس النظري الرئيسي، وأكثر أعماله شهرة، يتكون العمل من ثلاثة مجلدات نُشِرَت بين عامي ١٨٦٧ و١٨٩٤، المجلد الأول نُشِر في حياة ماركس، في حين نُشِر المجلدانِ الثاني والثالث بعد وفاته على يد صديقه ومعاونه فريدريش إنجلز.

في هذا العمل الضخم يقدم ماركس تحليلًا نقديًا للاقتصاد السياسي والرأسمالية، ويستكشف ديناميكيات الرأسمالية، ويشرح كيف يتم استغلال العمال من قِبَل أصحاب رأس المال، ويتناول ماركس أيضًا الموضوعاتِ المتعلقةَ بتراكم رأسمال والأزمات الاقتصادية والتوسع الجغرافي للرأسمالية.

ويعدُّ هذا الكتاب عملًا معقدًا، ويتطلب دراسةً مكثفةً؛ فهو يعتبر من أهم الأعمال الفكرية التي صدرت في القرن التاسع عشر، كما أن تأثيره على فهم الاقتصاد والاجتماع والتاريخ لا يمكن إنكارُه؛ فيمكن أن يصنف مع منجزات فكرية عظيمة من حيث التأثير مثل كتاب روح القوانين لمونتسكيو، ونقد العقل المطلق لكانط.

وقد تأثرت العديد من الحركات الاشتراكية والشيوعية في جميع أنحاء العالم بأفكار ماركس الموجودة في كتابه «رأس المال». وبالإضافة إلى ذلك فإن تحليله للرأسمالية ما زال موضعَ اهتمامٍ ونقاشٍ بين المفكرين والباحثين في مجال الاقتصاد والاجتماع إلى اليوم، فهو إلى جوار كتاب ثروة الأمم لآدم سميث يمكن اعتباره ثاني كتابين مؤسسين للعلوم الاقتصادية[١].

٤- هربرت سبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣)[٢]:

كان هربرت سبنسر فيلسوفًا إنجليزيًّا ومنظرًا اجتماعيًّا، نشر سبنسر في عام ١٨٧٣ كتاب «دراسة علم الاجتماع»، وهو أول كتاب يحمل مصطلح «علم الاجتماع» في العنوان.

١. كان سبنسر من أوائل المفكرين الذين اعتبروا الحياة الاجتماعية أنظمة اجتماعية، ولعب دورًا مهمًّا في تطوير المنظور الوظيفي.

٢. استند سبنسر إلى علم البيولوجيا المتقدم حيث رأى المجتمعات على أنها كائنات حية تتطور بطريقة مماثلة للأنواع الحية.

٣. اعتبر سبنسر أن المجتمعات تتكيَّف مع محيطها من خلال التعقيد والتنوع وتكامل عناصرها في كيان موحد.

٤. رأى سبنسر أن الجماعات داخل المجتمعات تتنافس على الموارد المحدودة، كما أنه من بين هذه الجماعات المتنافسة ستسود الجماعات الأكثر «لياقة للبقاء»، وهذا يظهر تأثره بالنظرية الداروينية البيولوجية، ودمجه لها في أفكاره الاجتماعية، فيما صار يعرف بـ «الداروينية

(١) يمكنك التوسع في محتوى الكتاب من خلال الاطلاع على هذه النسخة:
Marx, Karl, Ben Fowkes, and Ernest Mandel. Capital: A Critique of Political Economy. Penguin Classics. Vol. 1, 1992; Vol. 2, 1993; Vol. 3, 1993.

(٢) انظر:
- Johnson, Allan G. The Blackwell Dictionary of Sociology: A User's Guide to Sociological Language, Second Edition. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc., 2000, p. 386
- OpenStax. "The History of Sociology." In Introduction to Sociology, 3rd ed. OpenStax, 2021. https://openstax.org/books/introduction-sociology-3e/pages/12--the-history-of-sociology

الاجتماعية»[١]، وهي أيديولوجية تعتبر التفاوت الطبقي والاجتماعي نتيجة طبيعية لتطور البشر، وتعارض أي نوع من التدخل الحكومي أو غيره لتحسين ظروف المجموعات المحرومة.

هذا وقد تراجع تأثير استخدام سبنسر للأمثلة البيولوجية للمجتمعات البشرية؛ وذلك بسبب الاختلافات الكبيرة بين المجتمعات والكائنات الحية.

أبرز أعمال هربرت سبنسر هي:

١. الثوابت الاجتماعية: الشروط الأساسية لسعادة الإنسان: صدر عام ١٨٥٠

٢. التربية: صدر عام ١٨٥٤.

٣. مبادئ علم النفس: صدر عام ١٨٥٥.

٤. المبادئ الأولى: صدر عام ١٨٦٢.

٥. مبادئ علم الاجتماع: صدر عام (١٨٧٦-١٨٩٦).

٦. بيانات الأخلاق: صدر عام ١٨٨٤.

٧. الإنسان ضد الدولة: صدر عام ١٨٨٤.

وأهم عمل لهربرت سبنسر هو «مبادئ علم الاجتماع» (Principles of Sociology).[٢] هذا العمل يعتبر مساهمة رئيسية في تطور الفكر الاجتماعي، وكان يتناول الظواهر الاجتماعية باعتبارها نظمًا اجتماعية

(١) الداروينية الاجتماعية هي نظرية اجتماعية استندت على مفاهيم تطور الأنواع التي قدمها تشارلز داروين، لكنه فيما كان يقتصر التطبيق الأصلي لتفسيرات داروين على التطور البيولوجي والتكيف الطبيعي للأنواع، فإن الداروينية الاجتماعية تمدد هذه المفاهيم لتشمل المجتمعات البشرية والنظم الاقتصادية والاجتماعية.

وتتمحور الداروينية الاجتماعية حول فكرة «البقاء للأصلح؛ بمعنى: الأكثر ملاءمة والقدرة على التكيف»، وهي مفهوم مأخوذ من فكرة داروين للانتقاء الطبيعي، يُفسر هذا المفهوم بأن الأفراد والجماعات والثقافات الأكثر قدرة على التكيف والتأقلم مع التغيرات البيئية والاقتصادية والاجتماعية هم من سينجحون ويسودون على المدى الطويل. في هذا السياق يُعتبر التنافس والنضال من أجل البقاء جزءًا طبيعيًّا من تطور المجتمعات البشرية.

وقد تم انتقاد الداروينية الاجتماعية لاستخدامها مفاهيم داروين بطرق قد لا تكون مناسبة للظروف الاجتماعية والاقتصادية للبشر. قد يؤدي تطبيق هذه النظرية بشكل حرفي إلى تبرير التفاوتات والفوارق الاجتماعية والاقتصادية بين الأفراد والجماعات. في هذا السياق يمكن أن تفسر هذه النظرية بأن الفوارق في الثروة والنجاح والمراكز الاجتماعية هي نتيجة طبيعية لعملية البقاء للأقوى وللانتقاء الطبيعي. بمعنى آخر: قد يستنتج بعض الأشخاص أن الأفراد الأكثر قوة وثروة هم الأكثر قدرة على التكيف والتأقلم، وبالتالي يستحقون مراكزهم الاجتماعية والاقتصادية، وهذا بلا شك سيؤدي إلى تقليل الأهمية المعطاة للتحسين الاجتماعي والاقتصادي للأفراد والجماعات المحرومة والمهمشة، بناءً على اعتبار أن الظروف الراهنة هي نتيجة طبيعية للتطور والبقاء للأقوى، وسيؤدي هذا بالطبع إلى تأييد النظام الاجتماعي والاقتصادي الذي يفضل الأقوياء على حساب الضعفاء.

وقد كان هربرت سبنسر أحد المفكرين المبكرين الذين استخدموا الداروينية الاجتماعية لتفسير تطور المجتمعات والنظم الاقتصادية.

انظر:

Johnson, Allan G. The Blackwell Dictionary of Sociology: A User's Guide to Sociological Language, Second Edition. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc., 2000, p. 2889-

(٢) انظر:

Spencer, Herbert. The Principles of Sociology. Wentworth Press, 2019.

تتكامل وتتطور بمرور الزمن، واستند سبنسر إلى مفاهيم البيولوجيا الناشئة في ذلك الوقت لينظر إلى المجتمعات ككائنات تتبع نفس عملية التطور الموجودة في الأنواع الحية، ومن هذا المنظور تتكيف المجتمعات مع محيطها من خلال زيادة التعقيد والتنوع من جهة، وتكامل عناصرها المختلفة في كيان موحد من جهة أخرى. تتنافس الجماعات المختلفة داخل المجتمع على الموارد المحدودة؛ حيث تظهر الجماعة الأكثر «لياقة وقدرة على البقاء» كجماعة مهيمنة، وهي رؤية تنظر للداروينية الاجتماعية.

٥- جورج سيميل (١٨٥٨-١٩١٨)[١]:

كان جورج سيميل عالم اجتماع وفيلسوفًا ألمانيًّا، كما كان كذلك ناقدًا فنيًّا، وهو من حيث المكانة يحتلُّ المرتبة الثانية بعد علماء الاجتماع الكبار المعروفين مثل ماكس فيبر، إميل دوركايم، وكارل ماركس. كان يعارض النظرية «الكليلة» (Holism)[٢] من حيث رؤيتها لماهية المجتمع، ويرى أن المجتمع هو مجموعة من الأشخاص المرتبطين بتفاعلهم بعضهم مع بعض.

كان سيميل يهتم بشكل خاص بدراسة التفاعل المجتمعي مع اهتمام خاص بشكل الصراع الاجتماعي وأهمية الأعداد في ذلك التفاعل؛ فقد لاحظ على سبيل المثال أنه عندما يتم إدخال شخص ثالث إلى التفاعل تتحول الهيكلية حيث ينشأ احتمال أن يتحد اثنان ضد واحد، وأن يتحكم كل عضو في مستقبل التفاعل، كما اشتهر سيميل بتحليله الكلاسيكي لتطور النقود وأهميتها الاجتماعية، وكذلك تناول مواضيع مثل الهوية الفردية في حياة المدنية، وخوف الأوروبيين من الغرباء. كما تناولت أعماله تأكيد الثقافة الفردية بصفتها القدرات الإبداعية للأفراد.

(١) انظر:

- Johnson, Allan G. The Blackwell Dictionary of Sociology: A User's Guide to Sociological Language, Second Edition. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc., 2000, p. 384

- OpenStax. "The History of Sociology." In Introduction to Sociology, 3rd ed. OpenStax, 2021. https://openstax.org/books/introduction-sociology-3e/pages/12--the-history-of-sociology

(٢) النظرية الكلية (Holism) تعرف النظام الاجتماعي بأكمله بوصفه أكثر من مجرد الأفراد المشاركين فيه، فالكل ليس فقط مجموع الأفراد، بل فيه معنى زائد على مجموع الأفراد المشاركين فيه.

وعلى النقيض منها نرى النظرية (الذرية / الجزئية / التفتيتية) (atomism) والتي تعد نظرية فردية؛ حيث ترى أن النظام الاجتماعي ليس أكثر من مجموعة من الأفراد، وإذا استطعنا فهم الأفراد فإننا نستطيع أن نعرف كل ما نحتاج لمعرفته عن الأنظمة الاجتماعية التي يشاركون فيها. ويمكن القول بإيجاز: إن النظرية الذرية ترى أن الكل هو مجموع أجزائه فقط ولا شيء غير ذلك.

فالذرية والكلية (atomism and holism): هما مفهومان يمثلان وجهتي نظر مختلفة جذريًّا بشأن طبيعة الحياة الاجتماعية.

وقد كانت أعمال إميل دوركايم الرائد في علم الاجتماع خلال القرن التاسع عشر تمثل ردًّا في كثير من الأحيان على النظرة الذرية التي كانت سائدة في ذلك الوقت.

ولا يزال الجدل قائمًا حتى اليوم، فمن علماء الاجتماع من يناصر الكلية، ومنهم من يناصر الذرية.

انظر:

Johnson, Allan G. The Blackwell Dictionary of Sociology: A User's Guide to Sociological Language, Second Edition. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc., 2000, p. 17

أهم أعمال جورج سيميل في علم الاجتماع هي:

متروبوليس والحياة العقلية (١٩٠٣): يدرس سيميل في هذا العمل تأثير الحياة في المدن الكبرى على التفكير والسلوك الاجتماعي، كما يناقش العوامل المؤثرة على التفاعلات الاجتماعية والفردية في بيئة حضرية.

١. فلسفة المال (١٩٠٠): يستكشف سيميل الجوانب الاقتصادية والاجتماعية للمال وتأثير المال على العلاقات الاجتماعية والتفاعلات بين الأفراد.

٢. الغريب والحدود الاجتماعية: يتناول سيميل مفهوم الغريب كمفهوم اجتماعي ويدرس دوره في المجتمعات المختلفة.

٣. المسائل الأساسية لعلم الاجتماع (١٩١٧): يناقش سيميل في هذا العمل الموضوعات الأساسية والتحديات في علم الاجتماع، كما يهدف فيه سيميل إلى تطوير نظرية عامة لعلم الاجتماع يمكن أن تسهم في فهم التفاعلات الاجتماعية والتغييرات الاجتماعية بشكل أفضل.

٤. علم اجتماع الفضاء والإسقاطات المكانية للأشكال الاجتماعية: يتعامل سيميل مع العلاقة بين الفضاء المادي والعلاقات الاجتماعية وكيفية تأثير المكان على البنى الاجتماعية.

٦- إميل دوركايم (١٨٥٨-١٩١٧)[(١)]:

هو عالم اجتماع فرنسي يعدُّ أحدَ أكبرِ مؤسسي علم الاجتماع، وبفضله تم اعتماد علم الاجتماع كمادة أكاديمية من خلال إنشاء أول قسم أوروبي لعلم الاجتماع في جامعة بوردو عام ١٨٩٥. كما نشر علمه الرائد «قواعد الطريقة الاجتماعية» في نفس العام. وكذلك قدم دوركايم أيضًا نظريته حول كيفية تحول المجتمعات من حالة بدائية إلى مجتمعات رأسمالية صناعية في كتابه «تقسيم العمل في المجتمع» (١٨٩٣).

(١) انظر:

- Johnson, Allan G. The Blackwell Dictionary of Sociology: A User’s Guide to Sociological Language, Second Edition. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc., 2000, p. 365

- OpenStax. “The History of Sociology.” In Introduction to Sociology, 3rd ed. OpenStax, 2021. https://openstax.org/books/introduction-sociology-3e/pages/12--the-history-of-sociology

في عام ١٨٩٧ حاول دوركايم إثبات فعالية قواعد بحثه الاجتماعي عندما نشر عمله المسمى «الانتحار». قام دوركايم بدراسة إحصائيات الانتحار في مختلف مناطق الشرطة لبحث الفروق بين المجتمعات الكاثوليكية والبروتستانتية، وعزا الفروق إلى القوى الاجتماعية الدينية بدلًا من الأسباب الفردية أو النفسية.

كان دوركايم يعتقد أنه يمكن لعلماء الاجتماع أن يدرسوا الحقائقَ الاجتماعية الموضوعية ومن خلالها، يمكنهم تحديد ما إذا كان المجتمع يعد مجتمعًا صحيًّا أو مريضًا.

أهم مؤلفات إيميل دوركايم في علم الاجتماع:

١. تقسيم العمل في المجتمع (١٨٩٣)[١]: هو عمل إميل دوركايم الأول، وهو من بين الأعمال الأهم في هذا المجال، تم نشره لأول مرة في عام ١٨٩٣. في هذا العمل يستكشف دوركايم دور تقسيم العمل في المجتمعات، وكيف تسهم هذه الظاهرة في التماسك الاجتماعي. يقدم دوركايم نظرية تفسر تطور المجتمعات من حالة بدائية إلى مجتمع صناعي رأسمالي. وفقًا لدوركايم يمكن تحديد مستويات التضامن الاجتماعي على أساس نوع تقسيم العمل. يوجد نوعان رئيسيان من التضامن الاجتماعي: التضامن الميكانيكي والتضامن العضوي. التضامن الميكانيكي ينطبق على المجتمعات البدائية والأقل تعقيدًا، حيث يتشارك الأفراد في القيم والمعتقدات المشتركة، ويكون تقسيم العمل بسيطًا، بينما ينطبق التضامن العضوي على المجتمعات المعقدة والصناعية، حيث يتميز بتقسيم عمل معقد واعتماد متبادل بين الأفراد.

في «تقسيم العمل في المجتمع» يبين دوركايم أن التقسيم المتزايد للعمل يؤدي إلى تعزيز التعاون بين الأفراد؛ حيث يعتمد الجميع بشكل متزايد على الآخرين لتلبية احتياجاتهم، ويعتبر هذا الأمر إيجابيًّا لأنه يقوي التماسك الاجتماعي، ويقلل من الصراع بين الأفراد، ومع ذلك يشير دوركايم أيضًا إلى وجود بعض السلبيات المحتملة لتقسيم العمل الشديد مثل: الغربة، والانفصال الاجتماعي، ولكنه يرى أن هذه المشاكل يمكن حلها من خلال القوانين المنظمة والتنظيم الاجتماعي المناسب.

كما تشير دراسة دوركايم لتقسيم العمل إلى أن تطور المجتمعات يتطلب تقسيم العمل بشكل متزايد لتحقيق الكفاءة والإنتاجية، ويقدم دوركايم أيضًا مفهوم «الوظيفة اللازمة»، وهي فكرة تنص على أن كل دور اجتماعي له وظيفة محددة يسهم في استقرار المجتمع وتحسينه. وبالتالي يؤكد دوركايم أهمية تقدير جميع الأدوار الاجتماعية والاعتراف بأنها تسهم في التماسك الاجتماعي.

(١) طالع:
Durkheim, Émile. De la Division du Travail Social. Hardcover, August 24, 2018. Classic Reprint.

٢. قواعد الطريقة الاجتماعية (١٨٩٥): في هذا الكتاب يعرّف دوركايم مبادئ البحث الاجتماعي ويشرح كيف يمكن لعلم الاجتماع أن يصبح تخصصًا أكاديميًّا رسميًّا.

٣. الانتحار (١٨٩٧)[١]: في هذا البحث الرائد استخدم دوركايم الإحصائيات لدراسة معدلات الانتحار في المجتمعات المختلفة، واكتشف أن العوامل الاجتماعية تؤثر بشكل كبير على معدلات الانتحار أكثر من العوامل الفردية أو النفسية، يُظهر هذا العمل قوة البحث الاجتماعي وأهمية تحليل الظواهر الاجتماعية على مستوى المجتمع بأكمله، وفي هذا العمل يطبق إيميل دوركايم عمليًّا قواعد المنهج الاجتماعي التي طورها؛ حيث قام بدراسة إحصائيات الانتحار التي حصل عليها من أقسام شرطة في مناطقَ مختلفةٍ لبحث الاختلافات بين المجتمعات الكاثوليكية والبروتستانتية.

٤. الصور الأولية للحياة الدينية (١٩١٢)[٢]: وهو أحد أهم الأعمال لإميل دوركايم. في هذا المؤلف قام دوركايم بدراسة عميقة لظاهرة الدين وكيف تتعامل معها المجتمعات، وتناول دوركايم في دراسته الأشكال المختلفة للحياة الدينية، وكيف تعكس القيم الثقافية والاجتماعية للمجتمعات التي تنشأ فيها، كما أشار إلى أن الممارسات الدينية تستخدم في كثير من الأحيان لتعزيز التماسك الاجتماعي من خلال تأكيد القيم الثقافية الأساسية والتصورات المشتركة للمجتمع، ويُعتَبَر هذا العمل مهمًّا بسبب تأثيره البالغ على فهم دور الدين في المجتمعات المختلفة وتأثيره على علم الاجتماع ككل.

٥. علم الاجتماع والفلسفة (١٩٢٤): يناقش دوركايم في هذا العمل العلاقة بين علم الاجتماع والفلسفة، وأهمية دراسة الظواهر الاجتماعية بشكل علمي.

وقد كان تأثير دوركايم على علم الاجتماع كبيرًا، كما أنه لا يزال مستمرًّا حتى اليوم.

(١) طالع:

Durkheim, Emile. Le Suicide. FB Editions, CreateSpace Independent Publishing Platform, 11 Juin 2015.

(٢) طالع:

Durkheim, Émile. Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie. Préface de Jean-Paul Willaime. Paperback, January 4, 2013.

٧- ماكس فيبير (١٨٦٤-١٩٢٠)[١]:

ماكس فيبر هو عالم اجتماع ألمانيٌّ بارزٌ، ويعتبر مع كارل ماركس وإميل دوركايم مؤسسًا رئيسيًّا لعلم الاجتماع. درس فيبر مجالاتٍ عديدةً مثل الاقتصاد والتاريخ والقانون والفلسفة، مما أعطاه رؤيةً غنيةً للحياة الاجتماعية.

وأهم إسهامات فيبر الاجتماعية تشمل نظريته حول العمل والرأسمالية والدين، بالإضافة إلى دراساته حول التأثيرات الثقافية على السلوك البشري، وأهمية الشمولية في البحوث الاجتماعية، كما أنه قدم مساهماتٍ هامةً في مجالات مثل البيروقراطية وعملية الترشيد.

أهم مؤلفات ماكس فيبر تشمل:

١. «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» (١٩٠٤): في هذا الكتاب يركز ماكس فيبر على كيفية تأثير الأفكار والقيم البروتستانتية على نشوء وتطور الرأسمالية، ويقدم فيبر نظرية تفيد أن البروتستانتية -وخصوصًا المذهب الكالفيني- أدت إلى تشجيع الأفراد على العمل الجاد والاستثمار والإنفاق المتحفظ، مما أسهم بشكل كبير في تطور الرأسمالية. كما يناقش فيبر كيف تعتبر الأخلاق البروتستانتية محفزًا للنجاح الاقتصادي، حيث إنها تؤكد قيمة العمل الجاد والانضباط الذاتي والنزاهة المهنية؛ إذ تروج الكالفينية -وهي تيار بروتستانتي- لفكرة أن النجاح المادي قد يكون علامةً على الانتخاب الإلهي والخلاص، ونتيجة لذلك بدأ الأفراد يعتبرون النجاح الاقتصادي كجزء من واجبهم الديني، ويشير فيبر إلى أن هذه القيم البروتستانتية قد أدت إلى تطوير روح الرأسمالية والعمل الجاد والتركيز على الكفاءة والتنظيم، كما أنها أسهمت في تشكيل النظام الاقتصادي الرأسمالي الذي نشهده اليوم، وفي حين أنَّ بعض المفسرين يعتقدون أن فيبر يقول: إن الأفكار البروتستانتية كانت السببَ المباشرَ لظهور الرأسمالية، يرى آخرون أنه يشيرُ فقط إلى أن أيديولوجيتي الرأسمالية والبروتستانتية متكاملتان ومتلازمتان[٢]،

ويعتبر هذا العمل مهمًّا ومؤثرًا حتى اليوم، ويشكل أساسًا للدراسات الاجتماعية والاقتصادية.

---

(١) انظر:

- Johnson, Allan G. The Blackwell Dictionary of Sociology: A User's Guide to Sociological Language, Second Edition. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc., 2000, p. 390

- OpenStax. "The History of Sociology." In Introduction to Sociology, 3rd ed. OpenStax, 2021. https://openstax.org/books/introduction-sociology-3e/pages/12--the-history-of-sociology

(٢) طالع:

الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ماكس فيبر، ترجمة: محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، مراجعة: جورج أبي صالح، بيروت، لبنان، دون ذكر رقم الطبعة أو تاريخها.

٢. «المدينة» (١٩١٢): يقدم فيبر في كتابه «المدينة» نظرةً عميقةً على المفاهيم والأفكار التي شكلت التطور التاريخي للمدن والمجتمعات الحضرية. يسلط الضوء على التأثير المتبادل بين الدين والاقتصاد والسياسة على مستوى الفرد والمجتمع، وكيف ساهمت هذه العوامل في تكوين الهوية الحضرية والبرجوازية. ويعد كتاب «المدينة» لماكس فيبر مرجعًا هامًّا لفهم تطور الظاهرة الحضرية والعوامل المؤثرة على تشكيل الهوية الحضرية والبرجوازية وتأثيرها على الثقافة والاقتصاد والسياسة في المدن المختلفة على مر العصور. ويوفر الكتاب إطارًا مفهوميًّا وتحليليًّا معمقًا لدراسة التطورات التاريخية والاجتماعية للمدن، ويسهم في فهم أفضل للعوامل المؤثرة على تشكيل العالم الحضري المعاصر(١).

٣. «منهجية العلوم الاجتماعية» (١٩٠٤-١٩١٧): هو عبارة عن مقالات كتبها فيبر بين عامي ١٩٠٤ و١٩١٧، وهو يقدم فيها نظرة معمقة على النظريات والمناهج المتعلقة بالبحث الاجتماعي والعلوم الاجتماعية، ويعتبر هذا الكتاب عملًا مهمًّا في مجال منهجية العلوم الاجتماعية(٢).

كما أن لماكس فيبر دراساتٍ موسعةً حول الأديان، اهتم بدراسة الأديان الرئيسية المختلفة وتأثيرها على الحضارات والمجتمعات. والأعمال الرئيسية في هذه الدراسات هي:

١. «ديانة الصين: الكونفوشيوسية والطاوية» (١٩١٥): في هذا الكتاب، درس فيبر التأثير الثقافي والاقتصادي للأديان الصينية الرئيسية، وكيف أثَّرت على التنمية الاقتصادية والسياسية في الصين.

٢. «ديانة الهند: البراهمية والبوذية» (١٩١٦): هنا يناقش فيبر الأديان الهندية والبوذية وتأثيرها على تطور المجتمع الهندي والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية.

٣. «اليهودية القديمة» (١٩١٧): يتناول فيبر في هذا الكتاب اليهودية وتاريخها، وكيف ساهمت في تشكيل القيم والمعتقدات والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية في العالم الغربي.

٤. «علم اجتماع الأديان» (١٩٢٢): ويتناول هذا الكتاب بشكل عام موضوع الأديان وتأثيرها على المجتمعات والحضارات. يناقش فيبر الأديان المختلفة وتأثيرها على القيم والعادات والتقاليد والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وتركز دراسته على كيفية تأثير الأديان على تطور الرأسمالية ونشوء الدولة الحديثة(٣).

(١) طالع:

Weber, Max, Don Martindale, and Gertrud Neuwirth. The City. Free Press, 1966.

(٢) طالع:

Weber, Max, Edward A. Shils, and Henry A. Finch. The Methodology of the Social Sciences. Free Press, 1949.

(٣) طالع:

Max Weber, The Sociology of Religion, trans. Ephraim Fischoff, Boston: Beacon Press, 1993

وفي جميع هذه المؤلفات يستكشف فيبر العلاقة بين الأديان والمجتمعات، ويقدم تحليلاتٍ عميقةً للتأثيرات المتبادلة بينهما. يمكن رؤية هذه الأعمال على أنها تكملة لبعضها، وتوفر للقراء فهمًا أعمقَ للتأثير الاجتماعي والثقافي للأديان المختلفة.

وفيما يتعلَّق بالاقتصاد وعلاقته بالمجتمع، قدم لنا ماكس فيبر ثلاثية من أهم ما كتب في ذلك المجال؛ إذ سلط الضوء على التطور التاريخي للأنظمة الاقتصادية والتنظيم الاجتماعي والاقتصادي:

١. «الاقتصاد والمجتمع» (١٩٢١): في هذا العمل الرئيسي يستعرض فيبر تحليلاته للعلاقة بين النظم الاقتصادية والمؤسسات الاجتماعية. يتناول المفاهيم المركزية مثل السلطة والهيمنة والشرعية، بالإضافة إلى دراسة الأشكال المختلفة للعمل والتبادل والتنظيم الاقتصادي. يُعتَبر هذا الكتاب أحد المؤلفات الأساسية في علم الاجتماع الاقتصادي[١].

٢. «التاريخ الاقتصادي العام» (١٩٢٣): يتناول فيبر في هذا الكتاب تطور الاقتصاد على مر العصور، مع التركيز على عوامل مثل الأنظمة الاقتصادية والتكنولوجيا والتطورات الاجتماعية والثقافية. يتناول أيضًا التطور التاريخي للرأسمالية والتبادل الاقتصادي والنظم المالية والتكنولوجيا[٢].

٣. «نظرية التنظيم الاجتماعي والاقتصادي» (١٩٢٥): في هذا الكتاب، يركز فيبر على دراسة التنظيم الاجتماعي والاقتصادي وكيف يؤثر على المجتمعات والأفراد، ويناقش أنواعًا مختلفة من التنظيم مثل الأسرة والشركات والمؤسسات الحكومية والتعاونيات والمنظمات الدينية، ويقدم فيبر نظريةً تفسر التطور التاريخي لهذه التنظيمات، والعوامل التي أثَّرت على تطورها وتأثيرها على الحياة الاقتصادية والاجتماعية[٣].

ومن الجدير بالذكر أن تأثير ماكس فيبر على علم الاجتماع تأثير كبير، كما أنه مستمرٌّ حتى الآن، كما أن أبحاثَه ونظرياتِه تعدُّ حتى الآن مرجعًا هامًّا في علم الاجتماع؛ فقد قام بتطوير النهج التفسيري والتحليلي في البحث الاجتماعي، وأسهم في تطوير علم الاجتماع الاقتصادي، وقام بدراسة تأثير الأديان على المجتمعات والحضارات، كما كان له دور لا يغفل في تحليل السلطة والهيمنة والشرعية وأثرها على المؤسسات الاجتماعية.

(١) طالع: الاقتصاد والمجتمع الاقتصاد والأنظمة الاجتماعية والقوى المخلفات السيادة. ماكس فيبر، ترجمة محمد التركي، مراجعة فضل الله العميري. القاهرة: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٩.

(٢) طالع:

Max Weber, General Economic History (Mineola, NY: Dover Publications, 2003)

(٣) طالع:

Weber, Max. 1947. The Theory of Social and Economic Organization. Translated by Alexander Morell Henderson and Talcott Parsons. Edited by Talcott Parsons. New York: Free Press.

فلهذا كله يعدُّ ماكس فيبر أحدَ الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع.

كان هؤلاء هم أهم المفكرين والفلاسفة الذين على أيديهم قامت أسس علم الاجتماع في العصر الحديث.

وجدير بالذكر أنَّ علم الاجتماع له مدارسُ متعددة، وليس مدرسة واحدة، وأن كلًّا من هذه المدارس تتميَّز بمنظورات مختلفة وطرق بحثية متنوعة، وهذه المدارس والتيارات الفكرية داخل علم الاجتماع تستند إلى نظريات ومنهجيات متنوعة، وبعض هذه المدارس الفكرية تتناول البنى الاجتماعية الكبرى والأنظمة الاقتصادية والسياسية (مثل الماركسية والوظيفية)، بينما تركز مدارسُ أخرى على تفاعلات الأفراد والجماعات الصغيرة (مثل التفاعلية الرمزية).

كما أنَّ علم الاجتماع يعدُّ مجالًا متعدد التخصصات؛ إذ يتعاون مع تخصصات أخرى مثل علم النفس، والأنثروبولوجيا، والاقتصاد، والعلوم السياسية، والجغرافيا، والتاريخ. هذا التعاون يعزز القدرة على فهم العوامل المعقدة التي تؤثر على الفرد والمجتمعات في سياقات متنوعة.

اليوم يواجه علم الاجتماع قضايا جديدة نتيجة التغيرات السريعة في التكنولوجيا والعولمة والبيئة، ويسعى علماء الاجتماع إلى استكشاف تأثير هذه التغيرات على الفرد والمجتمعات وتطوير حلول للمشكلات الاجتماعية المعاصرة.

علاقة علم الاجتماع بالدين:

قبل أن نتكلم عن علاقة علم الاجتماع بالفتوى والفقه، أودُّ أن أشيرَ إلى علاقته بالدين بشكل عام؛ إذ لا شكَّ أن بينهما علاقةً وطيدةً؛ فالدين مادةٌ خصبة وظاهرة يدرسها علماء الاجتماع، حتى خصصوا له فرعًا أطلقوا عليه «علم اجتماع الدين» (Sociology of religion).

ولتوضيح هذه العلاقة أقول: إن علم الاجتماع يُعنى بدراسة السلوك البشري والعلاقات الاجتماعية، وبما أن الدين بمفهومه العام يشكل جانبًا مهمًّا من جوانبِ الحياة الاجتماعية للإنسان. لذلك فإنَّ علم الاجتماع له تاريخ طويل في دراسة الدين وتأثيره على المجتمع، وقد درس علماء الاجتماع مجموعةً واسعةً من الموضوعات المتعلقة بالدين بما في ذلك الأبعاد الاجتماعية والثقافية للمعتقدات والممارسات الدينية، ودور الدين في الحركات الاجتماعية والسياسية، والعلاقة بين الدين والمؤسسات الاجتماعية مثل الأسرة والتعليم والاقتصاد، وقد كتب في هذا المجال أسماء

لامعة في سماء علم الاجتماع[١] من أمثال: كارل ماركس (١٨٨٣)، إميل دوركايم (١٩١٧)، جورج سيميل (١٩١٨)، ماكس فيبر (١٩٢٠)، وبيترلودفيج بيرجر (٢٠١٧)[٢] فقد قدم هؤلاء العلماء وغيرهم مساهماتٍ شديدةَ الأهميةِ في فهم الدين كظاهرة اجتماعية، وساعدوا في ترسيخ علم اجتماع الأديان كمجال مهم للبحث في العلوم الاجتماعية، فعلى سبيل المثال: درس علماء الاجتماع كيفية انتقال المعتقدات والممارسات الدينية من جيل إلى جيل، والطرق التي يشكل بها الدين الأعراف والقيم الاجتماعية، وتأثير الدين على التقسيم الطبقي الاجتماعي وعدم المساواة، كما استكشفوا دور الدين في تشكيل المواقف والسلوكيات السياسية، والطرق التي يمكن للمؤسسات والقادة الدينيين من خلالها التأثير على التغيير الاجتماعي.

بالإضافة إلى ذلك درس علماء الاجتماع تنوع المعتقدات والممارسات الدينية عبر المجتمعات والثقافات المختلفة، وكيف يتفاعل الدين مع مسائل متعلقة بفئات اجتماعية مختلفة مثل العرق والجنس، كما درسوا أيضًا النظم الداخلية للمؤسسات الدينية، بما في ذلك المسائل المتعلقة بالقيادة والسلطة والهيكل التنظيمي.

فإذا كان علم الاجتماع هو العلم الذي يدرس النظم الاجتماعية وعلاقتها بحياة الأفراد -كما سبق في تعريفه- فإن هذه «النظم الاجتماعية»[٣] تمثل في علم الاجتماع شبكةً من العلاقات القائمة بين الأفراد والجماعات والمؤسسات، أيًّا كان حجم هذه الجماعات أو المؤسسات.

فعلى سبيل المثال: تعدُّ الأسرةُ والعائلة مثالًا مصغرًا للنظم الاجتماعية، والذي يتعاظم ليشمل الأحياء والمدن والدولة والأمة ككل، وكل هذه المفاهيم يتناولها الفقه الإسلامي بدرجة أو بأخرى في أبوابه المتفرقة.

(١) ذِكْرُنا أحد علماء الاجتماع وتقديمه على أنه كان مبرزًا في تخصصه لا يعني بالضرورة أننا نتفق معه في آرائه.

(٢) بيترلودفيج بيرجر (١٩٢٩-٢٠١٧) عالم اجتماع أمريكي نمساوي المولد، اشتهر بعمله في علم اجتماع الدين والنظرية الاجتماعية وفلسفة المعرفة. ألف بيرجر العديد من الكتب في علم اجتماع الدين، مثل «المظلة المقدسة» (١٩٦٧) و«مجد بعيد» (١٩٩٢). حيث يدرس في الأول كيف يمكن للمعتقدات الدينية أن توفر إطارًا مرجعيًّا للتجربة الإنسانية وكيف يمكن للدين أن يلعب دورًا مهمًّا في خلق النظام الاجتماعي والحفاظ عليه. وفي الثاني يناقش بيرجر البحث عن الإيمان في عالم حديث علماني، ويستكشف التوتر بين الإيمان الديني والثقافة الحديثة، وكيف يمكن أن يعيش الإيمان بشكل أصيل في سياق الحداثة، ويقدم الكتاب انعكاسًا للتحديات المعاصرة للحياة الروحية والإيمان الديني.

انظر:

Peter L. Berger, The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion (New York: Anchor, 1990).

Peter L. Berger, A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity (New York: Free Press, 1992).

RIP Founding Director of CURA, Prof. Peter Berger, Dies at 88," Pardee School of Global Studies, Boston University, June 28, 2017, accessed February 21, 2023, from https://www.bu.edu/pardeeschool/201728/06//rip-founding-director-of-cura-prof-peter-berger-dies-at-88/.

(٣) للاطلاع الموسع على هذا المصطلح يمكن مطالعة:

- Johnson, Blackwell Dictionary, 295

- Anthony Giddens, The Constitution of Society (Cambridge, England: Polity Press, 1984).

- Talcott Parsons, The Social System (Glencoe, IL: Free Press, 1951).

وعودًا على بدء، فإننا يمكننا القول باختصار وتلخيصًا لما سبق: إن علم الاجتماع يوفر إطارًا قيمًا لدراسة الدين كظاهرة اجتماعية، كما يسمح لنا بدراسة الطرق المعقدة التي يتم بها التأثير المتبادل بين الدين والعلاقات الاجتماعية، كما يجعلنا نفهم بشكل أفضل دور الدين في تشكيل السلوك البشري والحياة الاجتماعية، والتي هي في المجتمعات الإسلامية متأثرة تأثرًا شديدًا بالفتاوى والأحكام الفقهية، كما سنرى ذلك بإذن الله تعالى في تضاعيف هذا البحث.

ما لا يَسَعُ الفقيهَ والمفتي جهْلُه من علم الاجتماع:

يجب على الفقيه والمفتي أن يحرصا على عدم تجاهل الواقع الاجتماعي والثقافي والاقتصادي الذي يتم فيه تطبيق الأحكام الشرعية. وهناك أمورومواضيعُ في علم الاجتماع ينبغي للفقيه والمفتي أن يكونا مُلِمَّيْنِ بها؛ إذ كلما زاد إلمامهما بمحتواها، كان إدراكهما للواقع أعْمقَ، وبالتالي ينعكس ذلك على دقَّة الفتاوى الصادرة عنهما.

فعلم الاجتماع من شأنه أن يساعدَ الفقهاءَ والمفتين على فهم العلاقات الاجتماعية وتأثيرها على المجتمع سواء على مستوى الأفراد أو المجموعات، وكذلك يسهم الإلمام بعلم الاجتماع في وضع الحلول والسياسات التي تعزز التعايش السلمي والاندماج بين أفراد المجتمع.

وهناك عدد من الأبواب والمواضيع في علم الاجتماع ينبغي للفقيه والمفتي أن يلما بها، وتشمل هذه المواضيع:

١- علم الاجتماع العام:

فهو -بصورة مبسطة- علم يدرس المجتمع وكيفية تفاعل أفراده ومؤسساته، وكيفية التعايش السلمي والاندماج بين الأفراد والجماعات المختلفة.

ويمكن لعلم الاجتماع العام أن يفيدَ الفقيهَ والمفتي بطريقتين رئيسيتين:

- أولًا: فهم أفضل للمجتمع؛ إذ يمكن للملم به تحليل ودراسة السلوك الاجتماعي والتفاعلات بين الأفراد والمجتمعات، وبالتالي يمكنه تحديدُ الظواهر الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية التي تؤثر على الناس وتشكل سلوكهم، وهذا يمكن أن يساعدَ الفقهاءَ والمفتين على

فهم الواقع الاجتماعي والثقافي وتحديد كيفية التعامل مع القضايا الاجتماعية والدينية بطريقة مناسبة، وإصدار أحكام وفتاوى متسقة والظروف والملابسات المستجدة والتي تؤثر في الوقائع والمسائل الفقهية، والتي تختلفُ كل مسألة فيها عن نظائرها حتى وإن اتحدت الواقعة، وذلك بسبب اختلاف الظروف التي أحاطت بكل منها.

- ثانيًا: الإجابة على الأسئلة الشرعية؛ إذ يمكن للفقهاء والمفتين أن يواجهوا أسئلةً شرعيةً معقدةً تتعلَّق بقضايا اجتماعية، وتعتمد الإجابة عليها على إمكانية التحليل الاجتماعي لجذور وأسباب هذه القضايا وتقديم بيانات وإحصائيات ومعلومات حولها تعتمد أساسًا على علم الاجتماع، وبالتالي يمكن للفقهاء والمفتين الملمين بعلم الاجتماع الوصولُ إلى هذه البيانات أو على الأقل معرفة لزوم القيام بهذه الإحصائيات قبل القدرة على إعطاء إجابات شرعية دقيقة وصحيحة على هذه القضايا المطروحة.

وبالتأكيد، هناك العديدُ من المسائلِ في الفقه التي يمكن للفقهاء الاستفادة من علم الاجتماع العام في فهمها وحلها؛ على سبيل المثال:

- سيساعد علم الاجتماع المفتين في فهم تأثير العوامل الاجتماعية على الأحكام الشرعية المتعلقة بالأمور الزوجية والعائلية، مثل الطلاق والولاية والنفقة.
- كما يمكن للفقهاء استخدام علم الاجتماع العام لتحليل التغيرات الاجتماعية والثقافية التي تحدث في المجتمعات وكيفية تطبيق الأحكام الشرعية في هذه الظروف، مثل الحكم على مسألة السفر للبلدان غير الإسلامية، أو الإقامة فيها، وكذلك في مسألة التعامل وإقامة العلاقات بين الأديان المختلفة سواء العلاقات الأسرية أو العلاقات الاجتماعية.
- وعلاوة على ذلك، يمكن لعلم الاجتماع العام مساعدة الفقيه والمفتي في تحليل العوامل الاجتماعية التي تؤثر على الشعائر الدينية، مثل التزام الناس بالصلاة والصيام والزكاة، وكذلك في فهم تأثير العوامل الاجتماعية على تطور الفكر الديني والتراث الشرعي، مما سينعكس على فتاواه وأحكامه التي يصدرها لترسيخ وتوطيد تلك الشعائر في قلوب المؤمنين.

كتب تخص علم الاجتماع العام يمكن دراستها:

١. مقدمة في علم الاجتماع: أليكس أنجلز. دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩١.

٢. علم الاجتماع العام: تأليف د. علي المكاوي ود. كمال التابعي. القاهرة: كلية الآداب، جامعة القاهرة. (دون تحديد طبعة أو سنة نشر).

٣. مبادئ علم الاجتماع: تأليف دكتور أحمد رأفت عبد الجواد. القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة. (دون تحديد طبعة أو سنة نشر).

٤. المدخل إلى علم الاجتماع العام: تأليف الدكتورمحمد الجوهري. القاهرة: كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠٠٧.

٥. علم الاجتماع: تأليف الدكتورإسماعيل محمد الزيود. الطبعة الأولى، عمان: داركنوزالمعرفة للنشروالتوزيع، ٢٠١١.

٢- علم الاجتماع الديني:

وهو فرع من علم الاجتماع يدرس العلاقة بين الدين والمجتمع، وكيفية تأثير الدين على السلوك الاجتماعي والثقافي للأفراد والجماعات، ويعنى هذا الفرع بدارسة العلاقة بين الدين والأسرة، وكذلك العلاقة بين الدين والنظام الاقتصادي، كما يدرس العلاقة بين الدين والدولة، ويهتم كذلك بدراسة النظم الدينية في المجتمعات، وبدراسة العلاقات بين الجماعات الدينية الموجودة في المجتمع وتأثيرها في تشكيل هويته وثقافته.

ومما لا شكَّ فيه أن هناك العديدَ من المسائلِ والمواضيع الفقهية والشرعية التي يمكن للفقهاء والمفتين الاستفادةُ من علم الاجتماع الديني في فهمها وحلها؛ على سبيل المثال:

- يمكن أن يساعد علم الاجتماع الديني الفقهاء على فهم العوامل الاجتماعية والثقافية التي تؤثر على الفهم الديني والتطبيق العملي للشريعة، وكذلك تحليل تأثير العوامل الاجتماعية والثقافية في ممارسات الأفراد والمجتمعات الدينية.
- في فهم مسائلَ تتعلَّق بالصلاة والصيام (لا سيما في هيئتهما الجماعية؛ كالجمعة، والأعياد، وصلوات الجماعة، وكصيام رمضان ويوم عرفة مثلًا) والزكاة، وتحديد أفضل الطرق لتطبيق الأحكام الشرعية في ظل تغيرات العوامل الاجتماعية والثقافية.
- وعلاوة على ذلك، يمكن للفقهاء الاستفادة من علم الاجتماع الديني في فهم العوامل التي تؤثرعلى الالتزام الديني والتفاعل بين الأفراد والمجتمعات الدينية، وتحديد الحلول الأفضل للتعامل مع هذه العوامل في ضوء الشريعة الإسلامية.

كتب ومراجع تخصُّ علمَ الاجتماع الديني يمكن دراستها:

- علم الاجتماع الديني: تأليف الدكتور عبد الله الخريجي. جدة: رامتان، الطبعة الثانية، ١٩٩٠.
- نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني: يوسف شلحت، تحقيق وتقديم خليل أحمد خليل. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٣.

٣- علم الاجتماع السياسي:

وهو يدرس العلاقة بين السياسة والمجتمع، وكيفية تأثير السياسة على السلوك الاجتماعي والثقافي للأفراد والجماعات.

ويوجد العديد من المسائل والمواضيع الفقهية التي يمكن للفقهاء الاستفادة من علم الاجتماع السياسي في فهمها، وإصدار الأحكام والفتاوى بشأنها؛ فمثلًا:

- يمكن لعلم الاجتماع السياسي مساعدة الفقهاء على فهم كيفية تأثير العوامل السياسية والاجتماعية على الأحكام الشرعية، وكذلك تحليل العوامل التي تؤثر على تطبيق الشريعة والقوانين في المجتمعات.
- فهم مسائل الحريات الدينية والاجتماعية وحقوق الإنسان، وكيفية تطبيق الأحكام الشرعية والقوانين في ضوء هذه المسائل.
- فهم مسائل الحكم والسلطة والحكومة، وكيفية تطبيق الأحكام الشرعية في ضوء هذه المسائل وفي ظل الأنظمة السياسية المختلفة.
- فهم تأثير العوامل الاجتماعية والسياسية في التعايش بين الأديان المختلفة وحل المسائل المتعلقة بالتعددية الدينية والثقافية.

٤- علم الاجتماع الجنائي:

وهو يدرس الجريمة والعقاب، والأسباب الاجتماعية للجريمة، وكيفية الحد منها.

ويمكن للفقيه والمفتي بمعرفته أن يستفيد في الآتي:

- فهم الواقع الاجتماعي الذي في ظله نشأت العقوبات الشرعية؛ كمسائل الحدود والتعزيرات، ووقعها الاجتماعي في تحقيق مقصود الشرع في الردع العادل.

- فهم مسائل الجنايات الخاصة بالأسرة، مثل جرائم الزنا والخلوة والأحوال الشخصية، وتحليل العوامل الاجتماعية التي تؤثر على ارتكاب هذه الجرائم وكيفية تطبيق العقوبات في ضوء الأحكام الشرعية.
- في إصدار فتاوى وأحكام خاصة بالتعامل مع المجرمين والمساجين، وكيفية تأهيلهم وإعادة إدماجهم في المجتمع.
- قضايا العقوبات والتأديب: فيمكن للفقيه أن يستفيد من دراسات الاجتماع الجنائي في تحديد ما إذا كانت العقوبات والتأديب التي يصدرها قادرة على الحد من الجرائم وتحقيق الردع والتأهيل للمجرمين.
- تأثير الظروف الاجتماعية والاقتصادية على الجريمة: يمكن للفقيه الاستفادة من علم الاجتماع الجنائي لفهم تأثير الظروف الاجتماعية والاقتصادية على ظهور الجرائم وتطورها، ومن خلال دراسة هذه العوامل يمكن للفقيه تقديمُ توجيهاتٍ فقهية للسياسات الاقتصادية والاجتماعية التي تعمل على تقليل معدلات الجريمة، وتحسين الظروف المعيشية.
- الوقاية من الجريمة والتوعية المجتمعية: يمكن للفقيه الاستفادةُ من علم الاجتماع الجنائي في تطوير إستراتيجيات فعَّالة للوقاية من الجريمة ورفع مستوى التوعية المجتمعية حول آثار الجرائم وسبل منعها. من خلال توجيهات فقهية ونشاطات تثقيفية متعددة يمكن للفقهاء المساهمة في تعزيز القيم الأخلاقية والتوجيهات الإسلامية التي تحمي المجتمع من الانحراف والجريمة.
- فهم سبب ارتكاب الجرائم: علم الاجتماع الجنائي يساعد في تحليل الأسباب المؤدية إلى ارتكاب الجرائم والتحليل النفسي للمجرمين، ويمكن للفقيه استخدام هذه المعرفة لفهم الظروف التي يمكن أن تدفعَ الأفرادَ إلى ارتكابِ الجرائمِ وتطوير توجيهات فقهية تساعد في منع ظهور هذه الظروف أو التعامل معها بشكل أفضل. بل وإصدار الحكم المناسب تغليظًا أو تخفيفًا، بما يتناسب مع الظروف والدوافع المصاحبة لارتكاب الجريمة.
- التعاون مع المؤسسات الجنائية: يمكن للفقهاء التعاونُ مع المؤسسات الجنائية والأجهزة المعنية لتطوير أساليب فعَّالة لمكافحة الجريمة وضمان تطبيق العقوبات بطريقة عادلة ومتوازنة.
- يمكن للفقيه أيضًا المشاركة في تحسين الإجراءات القضائية وتوفير الرأي الفقهي بشأن قضايا معقدة تتعلق بالجريمة والعقوبات.

- معرفة علاقة الجنس وأثره على وقوع الجريمة: إذ يمكن للفقيه الملم بعلم الاجتماع الجنائي تكوينُ حسٍّ تنبؤي مسبق بإمكانية تأثير تصرف ما على وقوع جريمة أو على الأقل مخالفة شرعية، فيراعي المفتي والفقيه ذلك عند إصدار الأحكام؛ إذ بفهم الفقيه لكيفية تأثير العلاقات بين الجنسين على ظهور الجرائم وتطورها يمكنه استخدام هذه المعرفة لتطوير توجيهات فقهية تتعامل مع قضايا العنف الأسري والاعتداء الجنسي وتحسين العلاقات بين الجنسين وفقًا للتعاليم الشرع المنيف.
- الجريمة ومجتمع الشباب: فيمكن للفقيه الاستفادة من علم الاجتماع الجنائي في دراسة الجرائم التي يرتكبها الشباب والعوامل المؤثرة في انحرافهم، فمن خلال فهم السلوكيات والظروف التي تؤدي إلى اندفاع الشباب نحو الجريمة سيراعي الفقيه الفتاوى التي يصدرها حينما تتعلق بتلك الفئة الهامة من المجتمع، فما يصلح للفئات العمرية الأكثر نضجًا وأقل اندفاعًا والتي لا تخضع لنفس عوامل النفوذ التي يخضع لها مجتمعات الشباب، سيناسبها أحكام ربما تكون مختلفةً عن تلك التي تلائم الشباب. كما يمكن للفقيه بإدراكه وإلمامه بعلم الاجتماع الجنائي التنبؤ بأثر فتوى ما على سلوك إيجابي أو سلبي على الشاب، فيبتدر المفتي ذلك السلوك بإصداره فتوى تمنعه وتقوم ذلك التصرف. كما يمكن للفقهاء تقديم توجيهات فقهية وبرامج توعوية تهدف إلى تحسين القيم والأخلاق والتوجيه الديني للشباب وتعزيز التزامهم بتعاليم الدين.
- الجريمة والتكنولوجيا: مع التطور الكبير في عالم اليوم لم تَصِرِ الجرائمُ قاصرةً على العالم المادي الملموس فحسبُ؛ بل تعدته إلى العالم الافتراضي، فيمكن للفقيه الملمَّ بعلمِ الاجتماع الجنائي دراسةُ جرائمِ الإنترنت والتكنولوجيا وتأثيرها على المجتمع، ومن خلال فهم الجرائم المرتبطة بالتكنولوجيا مثل التهديدات الإلكترونية والاحتيال وانتهاك الخصوصية يمكن للفقهاء تطوير فتاوى وأحكام فقهية تتناول هذه القضايا وتحدد المسؤوليات الأخلاقية والشرعية لاستخدام التكنولوجيا بطريقة تتفق وأخلاق الدين ومقاصده الشرعية.

وخلاصة القول: أن علم الاجتماع الجنائي يُعدُّ أداةً قيّمةً بالنسبة للمفتي لفهم العلاقة بين الجريمة والمجتمع وتحليل المشكلات الجنائية والظروف التي تؤدي إلى ظهورها. ومن خلال استخدام هذه المعرفة يمكن للفقهاء إصدار فتاوى فقهية مبنية على الواقع تتناول قضايا الجرائم وتوفر حلولًا عملية وفعَّالة للمجتمع؛ أخذًا في الاعتبار أن هذه الفاعلية يمكن أن تتضاعف إذا تم الاطلاع أو على الأقل الاستعانة بمختصين في مختلف المجالات المتعلقة بالجريمة، مثل علماء النفس وعلماء الاجتماع القانوني.

كتب تخص علم الاجتماع الجنائي يمكن دراستها:

- علم الاجتماع الجنائي: عدلي محمود السمري. (عمان - الأردن): دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، ٢٠١١.
- منال محمد عباس: علم الاجتماع الجنائي (الأزريطة: دار المعرفة الجامعية، ٢٠١٨).

٥- علم الاجتماع الأسري:

وهو فرع من علم الاجتماع يدرس الأسرة ودورها في المجتمع، والعلاقات الاجتماعية داخل الأسرة، والأزمات الاجتماعية التي قد تحدث داخل الأسرة.

وهناك العديد من المسائل والمواضيع الفقهية التي يمكن للمفتين الاستفادةُ من علم الاجتماع الأسري في إدراكها بشكل أعمق.

- فيمكن للفقيه أن يفهمَ الجوانبَ الاجتماعية والنفسية والثقافية التي تؤثرُ على العلاقات الأسرية وحل المشكلات العائلية وفق مقاصدِ الشريعة الغراء؛ فيسهم الفقيه بشكل أكثر فاعليةً في مسائلِ الزواج والطلاق وحقوق الأسرة، وتحليل العوامل الاجتماعية التي تؤثر على العلاقات الزوجية والأسرية. فيمكن للفقيه والمفتي بفهم تلك التأثيرات إنجاح الزواج وتفادي الأسباب المؤدية الطلاق، من خلال تقديم أحكام وفتاوى فقهية من شأنها تعزيز استقرار الأسرة، وتحسين العلاقات الزوجية.
- وكذلك يمكن للفقهاء الاستفادةُ من علم الاجتماع الأسري في فهم مسائلِ النسب والإرث والولاية، وكيفية تطبيق الأحكام الشرعية في ضوء هذه المسائل، وفي ظل العلاقات الأسرية المختلفة، بشكل يناسب المجتمع بشكله الحالي.
- وفوق ذلك، يمكن للمفتين الاستفادة من علم الاجتماع الأسري في فهم مسائل العنف الأسري، والتحديات التي تواجه الأسرة في المجتمعات المعاصرة: كالمشكلات المتعلقة بتربية الأبناء، فيسهم علم الاجتماع الأسري في إثراء الفقيه والمفتي برؤى تساعده على فهم العواملِ التي تؤثر في تنشئة الأطفال وتربيتهم، وبالتالي يمكن استخدام هذه المعرفة لتوجيه الآباء والأمهات لأفضل ما تكون به التربية وفقًا لمقاصدِ الشريعة التي تنحو إلى تعزيز قيم الأسرة والمجتمع.
- وكذلك يسهم الإلمامُ بعلم الاجتماع الأسري في مساعدة المفتين في فهم التفاعلات بين الأجيال المختلفة وكيفية التواصل بينها. هذا ويمكن أن يساعد في تطوير فتاوى وأحكام تعزز الاحترام

المتبادل بين الأجيال، وتشجع على تكوين علاقات قوية وصحية بين الأفراد من مختلف الأعمار، فبدل أن يكون كلامه نظريًّا محضًا يؤكد فيه ضرورة احترام الصغير للكبير، ورأفة الكبير بالصغير، فستكون أحكامُه وفتاواه قائمةً على إدراك جذور المشكلة في حال وجودها، وحلها.

- وعلاوة على ذلك يمكن للفقيه والمفتي استخدامُ علم الاجتماع الأسري لفهم الأسباب وراء ظاهرة العنف الأسري والمشكلات الاجتماعية الأخرى، وبناءً على هذه المعرفة يمكن لهم تقديم فتاوى وأحكام للوقاية من هذه الظواهر، وتوفير حلول شرعية للتعامل معها والحد منها.

كذلك يمكن الفقيه من فهم تطور الأدوار الجندرية[١] وتأثيرها على الأسرة والمجتمع، وذلك من خلال العديد من النواحي، منها:

- فهم الدور الذي يقوم به كل من الرجل والمرأة في الأسرة، ومراعاة توافق هذه الأدوار مع الأحكام الشرعية.
- دراسة التحديات التي تواجه العلاقات الزوجية والأسرة في المجتمعات المختلفة، وكيفية التعامل معها بما يتوافق مع الأحكام الشرعية.
- فهم التوازن الذي يجب أن يكون موجودًا بين حقوق الزوجين في الأسرة، والعمل أن يكون هذا التوازن متوافقًا مع الأحكام الشرعية.
- فهم مدى انعكاس تطبيقات مفهوم الجندر على المستوى الاقتصادي، فمثلًا المجتمعات ذات الأغلبية النسائية من حيث نسبة المواطنين ومع ذلك يشيع فيها تهميش دور المرأة في العمل، سيكون له انعكاس اقتصادي سلبي، والعكس بالعكس.
- فهم أحكام إجراء عملية التحويل الجندرية (أو تحويل الجنس)، وهي عملية جراحية تهدف إلى تغيير الخصائص الجسدية أو التشريحية (أو هما معًا) لشخص ما، ليتوافق جسده مع هويته الجندرية المحسوسة، سواء كان التحويل من ذكر إلى أنثى (MtF) أو من أنثى إلى ذكر (FtM)، وبالتالي يتمكن الفقيه بعد فهمه لتلك القضية من إعطاء حكم مناسب وفقًا للحالة التي تعرض عليه.

(١) مفهوم الجندر (Gender) يشير إلى الصفات والسمات الاجتماعية والثقافية والنفسية والمعرفية التي ترتبط بالنوع، والتي تختلف بين الرجال والنساء وتؤثر على سلوكياتهم وأدوارهم في المجتمع. ويشمل ذلك الأدوار المجتمعية المتوقعة من الرجال أو النساء، مثل الأدوار المنزلية والعائلية والمهنية والسياسية الخاصة بكل منهما، والتي تتأثر بثقافة المجتمع وقيمه.

ويمكن للهوية الجندرية التي يشعر بها الفرد بناءً على الصفات والسمات الجنسية التي يتمتع بها أن تختلف عن الجنس البيولوجي، بمعنى أنه يمكن لشخص أن يكون ذكرًا أو أنثى تشريحيًّا، لكنه نفسيًّا ووجدانيًّا يشعر بأنه أنثى. وذلك لأن مفهوم الجندر ليس متطابقًا مع الجنس البيولوجي.

للاطلاع على المزيد مما يخص مفهوم الجندر، يمكن الرجوع إلى:

- Johnson, Allan G. The Blackwell Dictionary of Sociology: A User's Guide to Sociological Language. 2nd ed. Malden, MA: Blackwell Publishers, 2000.
- Epstein, Cynthia Fuchs. Deceptive Distinctions: Sex, Gender, and the Social Order. New Haven, CT: Yale University Press, 1988.
- Udry, J. Richard. "The Nature of Gender." Demography 31, no. 4 (novembre 1994): 561573-. doi:10.23072061790/.
- Haig, David. "The Inexorable Rise of Gender and the Decline of Sex: Social Change in Academic Titles, 1945–2001." Archives of Sexual Behavior 33, no. 2 (2004): 8796-. doi:10.1023/B:ASEB.0000014323.56281.0d.

كتب تخصُّ علم الاجتماع الأسري يمكن دراستها:

- دراسات في علم الاجتماع العائلي: إبراهيم مبارك الجوير. الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٩.

٦- علم الاجتماع الثقافي:

وهو علم يدرس الثقافة وتأثيرها على السلوك الاجتماعي والثقافي للأفراد والجماعات، والعلاقات الثقافية بين الثقافات المختلفة.

ويمكن للمفتي والفقيه أن يستفيدا من دراسة علم الاجتماع الثقافي في عدة جوانب، ومن بينها:

- التعرف على التنوع الثقافي بين المجتمعات المختلفة، وكيف يؤثر ذلك على التفكير والتصرفات والقيم، وبالتالي في الأحكام الصادرة على تصرف ما في مجتمع محمل بثقافة معينة، لها تقييم محدد على ذلك التصرف، وستتغير فتوى الفقيه إذا ما كان ذلك التصرُّف صادرًا في مجتمع ذي ثقافة مختلفة، وتقييم مختلف لذلك الفعل.
- يساعد علم الاجتماع الثقافي الفقيهَ على فهم التفاوتات بين الثقافات المختلفة، مما يسهم في تعزيز التسامح والتفاهم بين الأفراد والمجتمعات، ففهم السياق الثقافي مهم في تكييف الفقه الإسلامي ووضعه في سياق مناسب لمواقف وقضايا محددة يواجهها الأفراد والمجتمعات، بحيث يسمح بتطويرِ نهجٍ أكثرَ دقةً وتفهمًا ومرونةً عند تفسير النصوص.
- فهم وتحليل التغيير الاجتماعي، وإصدار فتاوى تتواءم وهذا التغير، بحيث تبقى محققة لمقصد الشرع الشريف، وسيساعد علم الاجتماع الثقافي الفقيه والمفتي في دراسة التغيير الاجتماعي وأثره على الثقافات والممارسات، وسيمكن للفقيه أو المفتي الملم بعلم الاجتماع الثقافي استخدام هذا التحليل لتكييف الفتاوى وفقًا لمقاصد الشريعة.
- فهم قضايا النوع الاجتماعي، وتأثير الثقافة على أدوار الجنسين وتوقعات المجتمع من كل جنس منهما، فيمكن للفقيه أو المفتي استخدام هذه المعرفة لفهم أفضل لقضايا المرأة في المجتمع وتفسير النصوص الدينية بطرق تضمن العدالة بين الجنسين.
- الحكمة في إدارة العلاقات بين الأديان؛ فالدين بما أنه مكون رئيس في ثقافة المجتمع، يدخل في نطاق دراسة علم الاجتماع الثقافي، ويمكن للفقيه أو المفتي استخدام هذه المعرفة لفهم التفاعلات بين الإسلام والثقافات والأديان الأخرى بشكل أفضل، ولتعزيز الحوار والتعاون بين

الثقافات، وبشكل حكيم، يحافظ على الهوية ويعرف كيف يتعامل مع الآخر ثقافيًّا ودينيًّا بروح سمحة تعرف الفرق بين القبول والانفتاح، والذوبان والانبطاح.

كتب تخص علم الاجتماع الثقافي يمكن دراستها:

- علم الاجتماع الثقافي ومشكلات الشخصية في البناء الاجتماعي: الدكتور: قباري محمد إسماعيل، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٢.
- علم الاجتماع الثقافي: الدكتور: علي عبد الرزاق جلبى، الأزريطة: دار المعرفة الجامعية، ٢٠١٦.
- المجتمع والثقافة والشخصية: دراسات في علم الاجتماع الثقافي. د. محمد قطب سليم الناشر: السلطان لتشغيل الأوراق.

٧- علم الاجتماع الاقتصادي:

وهو فرع من علم الاجتماع يدرس العلاقة بين الاقتصاد والمجتمع، وكيفية تأثير الأسواق والأنظمة الاقتصادية على المجتمعات والفرد.

وبلا شك يمكن للفقيه وللمفتي أن يستفيدا من دراسة هذا الفرع من علم الاجتماع في نواحٍ متعددة مثل:

- فهم التحولات الاقتصادية الحديثة وتأثيرها على المجتمعات والأفراد، وذلك ليكون الفقيه قادرًا على تقديم الأحكام الفقهية الخاصة بالمعاملات وبعض المسائل الخاصة بالأحوال الشخصية، بما يتوافق وتحقيق مقصود الشرع الشريف.
- إدراك مفهوم الفقر ومفهوم العدالة الاجتماعية، وتحديد كيف يمكن للشريعة الغراء المساهمة في تخفيف معاناة الفقير من خلال تحقيق عدالة اجتماعية عامة تشمل جميع الطبقات.
- فهم الأثر الاجتماعي للاستثمار والتمويل البنكي، وانعكاس ذلك على الطبقة الفقيرة، وأثره في ارتفاع أو انخفاض مستوى الجرائم المالية والجنائية، وبالتالي يأخذ الفقيه بعين الاعتبار كل هذه العواقب عند إصداره الفتاوى والأحكام الشرعية.
- فهم العولمة الاقتصادية وإدراك تأثيرها على التحولات الثقافية العالمية وتأثير ذلك كله على المجتمعات الإسلامية، وأخذ ذلك بعين الاعتبار عند إصدار فتاوى أو أحكام تتعلق بالمعاملات.

- يمكن للفقيه أو المفتي استخدام دراسة علم الاجتماع الاقتصادي في تقديم الاستشارات الشرعية للأفراد والمؤسسات في القضايا الاقتصادية، مثل الاستثمار والتمويل والتجارة الدولية وغيرها.

كتب تخصُّ علم الاجتماع الاقتصادي يمكن دراستها:

- قراءات معاصرة في علم الاجتماع الاقتصادي: الدكتور محمد ياسر الخواجة، والدكتور محمد سعيد عبد المجيد. طنطا: دار ومكتبة الإسراء لطباعة ونشر وتوزيع الكتب، ٢٠١٣.
- في علم الاجتماع الاقتصادي: السيد محمد بدوي، الإسكندرية، مصر: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥.

٨- السلوك الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية:

وهو يدرس العلاقة بين الفرد والمجتمع، وكيفية تأثير العوامل الاجتماعية على سلوك الأفراد وتفاعلاتهم في المجتمع والثقافة الاجتماعية.

ويمكن للفقيه الاستفادة من هذه الدراسات في العديد من المجالات، منها:

- فهم كيفية تأثير العلاقات الاجتماعية والثقافية على السلوك الإنساني، وبالتالي فهم الأحكام الشرعية وتطبيقها بما يحقق تقويم هذا السلوك الذي هو مقصود شرعي نبيل.
- فهم الثقافة والعادات والتقاليد في المجتمعات المختلفة، وإصدار فتاوى متوافقة معها، فالعادة محكمة كما هو معروف في القواعد الفقهية.
- فهم الأسرة والمجتمع، وكيفية تأثير العلاقات الاجتماعية على الحياة الأسرية والمجتمعية، وبالتالي فهم الأحكام الشرعية في هذا السياق.
- تحليل القضايا الاجتماعية الحالية، مثل الفقر والظلم الاجتماعي والتمييز والعنف، وتطوير الحلول الشرعية المناسبة لهذه المشكلات.

٩- حل النزاعات الاجتماعية:

وهي تتناول النزاعات التي تحدث بين الأفراد والجماعات وكيفية التعامل معها والحد منها.

ويمكن لعلم الاجتماع أن يساعد الفقيه والمفتي في حل النزاعات الاجتماعية من خلال توفير الأدوات اللازمة المتمثلة في النظريات والمفاهيم الاجتماعية، والتي تساعد في فهم منشأ النزاع، وإدراك الأسباب التي أدت إلى وجوده من الأساس. ليس هذا فحسب، بل ستساعد الفقيه والمفتي

في التنبؤ بأن حدثًا ما أو تصرُّفًا ما من شأنه أن يحدث نزاعًا، بل ويمكنه التنبؤ بدرجة خطورة النزاع، فيسعى الفقيه إلى أن تكون أحكامُه مانعةً من تشكُّل تلك الأسباب من الأصل.

- يمكن للفقيه إعدادُ برامجَ تدريبيةٍ وتنظيم ندوات توعوية تهدف إلى تدريب وتوعية المشاركين بخصوص كيفية حل النزاعات الاجتماعية، فيمكن أن يستفيدَ من هذا البرنامج التوعوي مجموعة متنوعة من الأفراد، مثلًا:

١- الأزواج الذين يواجهون تحديات في علاقاتهم.

٢- الجيران الذين يسعون لتعزيز التفاهم المشترك.

٣- الأشخاص الذين يرغبون في افتتاح مشروع ربحي ويحتاجون إلى تعلم مهارات التواصل الفعال وإدارة النزاعات.

٤- الموظفون والمديرون الذين يتعاملون مع النزاعات في مكان العمل ويحتاجون إلى تطوير مهارات التفاوض وإدارة النزاعات.

٥- المعلمون والطلاب الذين يسعون لتحسين التفاهم الثقافي وحل المشكلات داخل المدارس والجامعات.

٦- الأهالي وأعضاء المجتمع الذين يتطلعون لتعزيز التعاون والتفاهم المشترك بين مختلف الجماعات والثقافات.

٧- المتطوعون والعاملون في المنظمات غير الحكومية والجمعيات الأهلية الذين يتعاملون مع قضايا اجتماعية ويبحثون عن طرق فعالة لحل النزاعات.

٨- المراهقون والشباب الذين يمرون بمرحلة التغير والتطور في حياتهم ويحتاجون إلى تعلم مهارات التواصل والتفاهم للتعامل بحكمة وحصافة مع التحديات الاجتماعية.

- كما يمكن أن يستفيد الفقيه والمفتي من ذلك بأن يولي الاهتمام بالجوانب النفسية والاجتماعية عند تدخله لحل النزاعات الاجتماعية، فيقوم بتوجيه الأفراد الواقعين في النزاع إلى الحلول الشرعية التي تتضمن اهتمامًا بالجوانب النفسية والاجتماعية.

كل هذه المشاركات ستعزز من الدور الاجتماعي للفقيه، وبالتالي تعزيز دور الدين في حياة المجتمع، والذي هو مقصد شرعي ركيز.

١٠- تحقيق الاندماج الاجتماعي:

وهو يتعلق بكيفية تحقيق التعايش السلمي والاندماج بين الأفراد والجماعات المختلفة وكيفية تعزيز ذلك.

يمكن لعلم الاجتماع أن يساعدَ الفقيهَ في الاندماج الاجتماعي من خلال فهم العلاقات الاجتماعية وتأثيرها على الأفراد والمجتمعات، وكذلك تحليل العوامل الاجتماعية التي تؤثر على الاندماج الاجتماعي وتطوير الحلول الشرعية المناسبة له.

وفيما يلي بعض اللمحات التي يمكن لعلم الاجتماع أن يساعد الفقيه في الاندماج الاجتماعي:

- يمكن لعلم الاجتماع أن يساعد الفقيه في تحليل العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والمجتمعات، وكذلك فهم العلاقات الثقافية والاجتماعية التي تؤثر على الاندماج الاجتماعي، وتطوير الحلول الشرعية المناسبة لتعزيز الاندماج الاجتماعي.
- إدراك التنوع الثقافي وتوظيفه لتعزيز الاندماج الاجتماعي بين الأفراد من خلال التفاهم والتعاون وتبادل الثقافات والتقاليد.
- كما يمكن للفقيه استخدام نظريات الاجتماع وتوظيفها لتحقيق الاندماج الاجتماعي، وذلك لتحليل العوامل الاجتماعية التي تؤثر على الاندماج الاجتماعي وتطوير الحلول الشرعية المناسبة.
- كذلك يمكن لعلم الاجتماع أن يساعدَ الفقيهَ في العمل على تقليل الفوارقِ الاجتماعية بين الأفراد والمجتمعات، وتحسين الظروف المادية والاجتماعية للأفراد والمجتمعات الأكثر تضررًا، وذلك لتعزيز الاندماج الاجتماعي، وكل ذلك من خلال دوره في إصدار الفتاوى والأحكام الخاصة بذلك المجال.
- يمكن كذلك لعلم الاجتماع أن يساعد الفقيه في العمل على تعزيز الثقافة الاجتماعية، وذلك بتشجيع الأفراد على المشاركة في الأنشطة الاجتماعية والثقافية، وتطوير البرامج التعليمية التي تهدف إلى تعزيز الاندماج الاجتماعي والثقافي.

تشجيع التفاعل الاجتماعي: يمكن لعلم الاجتماع أن يساعد الفقيه في تشجيع التفاعل الاجتماعي بين الأفراد من خلال تحسين الظروف الاجتماعية والاقتصادية، وتطوير البرامج التي تهدف إلى تعزيز العلاقات الاجتماعية الإيجابية.

بشكل عام: يمكن لعلم الاجتماع أن يساعد الفقيه في تحليل العلاقات الاجتماعية وتحديد العوامل التي تؤثر على الاندماج الاجتماعي، وتطوير الحلول الشرعية المناسبة لتعزيز الاندماج الاجتماعي. كما يمكن لعلم الاجتماع أن يساعد في تطوير البرامج التعليمية والاجتماعية التي تهدف إلى تعزيز الاندماج الاجتماعي والتفاعل الإيجابي بين الأفراد.

١١- القيادة والتحول الاجتماعي:

وهو يتعلَّق بكيفية تحقيق التغيير الاجتماعي وتأثير القيادة على تحقيقه وكيفية إدارة التحولات الاجتماعية، فينبغي للفقيه والمفتي باعتبارهما رجالَ الدين أن يكون لهما دَور في قيادة المجتمع وتطويره والارتقاء به، ويمكن لعلم الاجتماع أن يفيدَ الفقيهَ والمفتي في القيادة والتحول الاجتماعي من خلال تزويدهما بالأدوات والمفاهيمِ اللازمة لفهم العلاقات الاجتماعية وتحليلها، وتطبيق النظريات الاجتماعية على الواقع الاجتماعي والثقافي، وكذلك تطوير الحلول الشرعية المناسبة لمواجهة التحولات الاجتماعية وقيادة المجتمع نحو التغيير الإيجابي.

ويمكن للفقيه والمفتي استخدامُ نظريات الاجتماع وتطبيقُها على الواقع الاجتماعي، وكذلك التحليل السوسيولوجي؛ وذلك لفهم العوامل الاجتماعية التي تؤدي إلى التحولات الاجتماعية، وتطوير الحلول الشرعية المناسبة لها.

علاقة الفتوى بالفقه:

إن بين الفتوى والفقه وشائجَ لا تنفكُّ؛ فالفقه له تعريفٌ في لغة العرب، وله تعريفٌ اصطلاحي يعرفه به الفقهاء.

فالفقه في لغة العرب قد عرفه أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري رحمه الله تعالى فقال: إنه يعرب عن الفهم[(١)].

وقال أبو المظفر السمعاني رحمه الله تعالى: إن الفقه في اللغة هو من قولهم: فقهت الشيء: إذا أدركته، وإدراكك علم الشيء فقه.

ثم نقل عن أبي الحسن بن فارس أنه هو في اللغة: المعرفة بقصد المتكلم، يقول القائل: فقهت كلامك؛ أي عرفت قصدك به[(٢)].

وقال موفق الدين ابن قدامة صاحب المغني رحمه الله تعالى: «والفقه في أصل الوضع: الفهم؛ قال الله تعالى -إخبارًا عن موسى عليه السلام-: {وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي ٢٧ يَفْقَهُواْ قَوْلِي}»[(٣)].

وقال شهاب الدين القرافي رحمه الله تعالى: «والفقه هو الفهم والعلم والشعر والطب لغة، وإنما اختصت بعض هذه الألفاظ ببعض العلوم بسبب العرف.

كذلك نقله المازري في شرح البرهان، وتقول العرب: رجل طب إذا كان عالمًا، وقال الشاعر:

فإن تسألوني بالنساء فإنني ... خبير بأدواء النساء طبيب

أي عارف، وشعر بكذا إذا فهمه ومنه قوله تعالى: {وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ}، أي لا يفهمون، ثم بعد ذلك اختص الطب بمعرفة مزاج الإنسان، والشعر بمعرفة الأوزان، والفقه بمعرفة الأحكام.

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: الفقه في اللغة إدراك الأشياء الخفية فلذلك نقول: فقهت كلامك، ولا تقول: فقهت السماء والأرض.

وعلى هذا النقل لا يكون لفظ الفقه مرادفًا لهذه الألفاظ، وعلى نقل المازري يكون مرادفًا، والثاني هو الذي يظهر لي، ولذلك خصص الفقهاء اسم الفقه بالعلوم النظرية، وأخرجت شعائر الإسلام من لفظ الفقه وحده»[(٤)].

---

(١) العدة في أصول الفقه (١/ ٦٨)، الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (١/ ١٨٩).
وانظر أيضًا:
العين (٣/ ٣٧٠)، المحكم والمحيط الأعظم (٤/ ١٢٨)، أساس البلاغة (٢/ ٣٢).

(٢) قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٢٠).

(٣) روضة الناظر وجنة المناظر (١/ ٥٣).

(٤) شرح تنقيح الفصول (ص: ١٧)

وقال الزركشي رحمه الله تعالى: «والفقه لغة: اختلف فيه، فقال ابن فارس في المجمل: هو العلم، وجرى عليه إمام الحرمين في التلخيص، وإلكيا الهراسي، وأبو نصر بن القشيري، والماوردي، إلا أن حملة الشرع خصصوه بضرب من العلوم. ونقل ابن السمعاني عن ابن فارس: أنه إدراك علم الشيء، وقال الجوهري وغيره: هو الفهم. وقال الراغب: هو التوسُّل إلى علم غائب بعلم شاهد، فهو أخص من العلم. وفي المحكم لابن سيده: الفقه العلم بالشيء والفهم له، والظاهر أن مراده بهما واحد وهو الفهم، لأنه فسر الفهم بمعرفة الشيء بالقلب، ومعرفة الشيء بالقلب هو العلم به، ومثله قول الأزهري: فهمت الشيء عقلته وعرفته، وأصرح منه قول الجوهري: فهمت الشيء فهمًا علمته. وظهر بهذا أن الفهم المفسر به الفقه ليس فهم المعنى من اللفظ، ولا فهم غرض المتكلم. ونقل الفقه إلى علم الفروع بغلبة الاستعمال كما أشار إليه ابن سيده حيث قال: غلب على علم الدين لسيادته وشرفه كالنجم على الثريا، والعود على المندل. قال ابن سراقة: وقيل: حده في اللغة العبارة عن كل معلوم تيقنه العالم به عن فكر. وقال أبو الحسين في المعتمد وتبعه في المحصول: فهم غرض المتكلم، ورد بأنه يوصف بالفهم حيث لا كلام، وبأنه لو كان كذلك لم يكن في نفي الفقه عنهم منقصة ولا تعيير؛ لأنه غير متصور، وقد قال تعالى: {وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ} [الإسراء: ٤٤]»(١).

وفي اصطلاح الفقهاء فإنهم يعرفونه بأنه: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية»(٢).

ويقصدون بقولهم: «العملية» أي ما لم يكن من أصول الاعتقاد: كالعلم بوحدانية الله تعالى، والإيمان بملائكته وكتبه ورسله، فهذا محله «علم الكلام» وأصول الاعتقاد، وليس محله علم الفقه.

وكذلك يريدون بقولهم «العملية» ما لم يكن علمًا نظريًّا، أي ليس العلم بها علمًا بكيفية عمل؛ وذلك كالعلم بكون الإجماع وخبر الواحد والقياس حجة، فإن ذلك أحكام شرعية، لكنها ليست من الفقه؛ لأنها ليست عملية، بل هي أدوات تستعمل لاستنباط الأحكام العملية(٣).

ونقل الزركشي عن ابن سراقة رحمهما الله تعالى: أن تعريف الفقه في الشرع عبارة عن اعتقاد علم الفروع في الشرع، ولذلك لا يقال في صفاته سبحانه وتعالى: فقيه. قال: وحقيقة الفقه عندي: الاستنباط. قال الله تعالى: {لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ} [النساء: ٨٣] . واختيار ابن السمعاني في القواطع «أنه استنباط حكم المشكل من الواضح. قال: وقوله صلى الله عليه وسلم: «رب حامل فقه غير فقيه» أي: غير

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ٣٠).

(٢) المحصول للرازي (١/ ٧٨)، شرح تنقيح الفصول (ص: ١٧)، الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ٢٨)، شرح التلويح على التوضيح (١/ ١٩)، فصول البدائع في أصول الشرائع (١/ ١١).

(٣) شرح مختصر الروضة (١/ ١٦٨).

مستنبط، ومعناه: أنه يحمل الرواية من غير أن يكون له استدلال واستنباط فيها. وقال في ديباجة كتابه: وما أشبه الفقيه إلا بغواص في بحر در كلما غاص في بحر فطنته استخرج درًّا، وغيره مستخرج آجرا. ومن المحاسن قول الإمام أبي حنيفة: الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها. قيل: وأخذه من قوله تعالى: {لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ} [البقرة: ٢٨٦] . وقال الغزالي في الإحياء في بيان تبديل أسامي العلوم: إن الناس تصرفوا في اسم الفقه، فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على وقائعها، وإنما هو في العصر الأول اسم لمعرفة دقائق آفات النفوس، والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا. قال تعالى: {لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ} [التوبة: ١٢٢] والإنذار بهذا النوع من العلم دون تفاريع السلم والإجارة. وعن أبي الدرداء: لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله، ثم يقبل على نفسه فيكون لها أشدَّ مقتًا. وسأل فرقد السنجي الحسن عن شيء فقال: إن الفقهاء يخالفونك، فقال الحسن: ثكلتك أمك، وهل رأيت فقيهًا بعينك؟ إنما الفقيه هو الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، البصير بذنبه، المداوم على عبادة ربه، الورع الكاف. ولذلك قال الحليمي في المنهاج: إن تخصيص اسم الفقه بهذا الاصطلاح حادث. قال: والحق أن اسم الفقه يعمُّ جميع الشريعة التي من جملتها ما يتوصل به إلى معرفة الله، ووحدانيته، وتقديسه، وسائر صفاته، وإلى معرفة أنبيائه، ورسله عليهم السلام، ومنها علم الأحوال، والأخلاق، والآداب، والقيام بحق العبودية وغير ذلك. قلت: ولهذا صنف أبو حنيفة كتابًا في أصول الدين وسماه الفقه الأكبر.

ثم نبَّه الزركشي على أنه قد عُلم من تعريفهم الفقه باستنباط الأحكام: أن المسائل المدونة في كتب الفقه ليست بفقه اصطلاحًا، وأن حافظها ليس بفقيه، وبه صرح العبدري في باب الإجماع من شرح «المستصفى». قال: وإنما هي نتائج الفقه، والعارف بها فروعي، وإنما الفقيه هو المجتهد الذي ينتج تلك الفروع عن أدلة صحيحة، فيتلقاها منه الفروعي تقليدًا ويدونها ويحفظها. ونحوه قول ابن عبد السلام: هم نقلة فقه لا فقهاء. وقال الشيخ أبو إسحاق في كتاب الحدود: الفقيه من له الفقه، فكل من له الفقه فقيه، ومن لا فقه له فليس بفقيه. قال: والفقيه هو العالم بأحكام أفعال العباد التي يسوغ فيها الاجتهاد. وقال الغزالي: إذا لم يتكلم الفقيه في مسألة لم يسمعها ككلامه في مسألة سمعها: فليس بفقيه: حكاه عنه ابن الهمداني في طبقات الحنفية[١].

وعلى كل حال: فالفقه هو قوام التشريع الإسلامي وجوهره. وموضوعه هو الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين، سواء كانت هذه الأحكام أحكامًا تكليفية كالحل والحرمة، أم كانت أحكامًا وضعية كالصحة والفساد[٢].

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ٣٨).

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (١/ ١٢٦).

وانظر أيضًا:

تخريج الفروع على الأصول (ص: ٣٣)، البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ٤٧)، التحبير شرح التحرير (١/ ١٤٣)، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير (١/ ٣٦).

أما الفتوى فهي في لغة العرب: بيان ما كان مبهمًا[(١)].

والفتوى في اصطلاح الفقهاء: فهي كما يقول الإمام القرافي رحمه الله تعالى (٦٨٤هـ): «الفتوى محض إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة»[(٢)]. فهي إخبار بالحكم الشرعي دون أن يكون هناك إلزام قضائي بتنفيذ هذا الحكم الشرعي، أو يمكن أن يقال بعبارة أخرى هي: رأي قانوني غير ملزم يصدره عالم مسلم مؤهل، ردًّا على سؤال يطرحه فرد أو قاضٍ أو حكومة[(٣)].

كما أن الفتوى كما يقول ابن القيم رحمه الله تعالى (٧٥١ هـ / ١٣٥٠م): «تتغيَّر بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال وذلك كله من دين اللَّه»[(٤)].

ويظهر مما سبق أن كلًّا من الفتوى والفقه موضوعهما هو الأحكام الشرعية المرعية، وإن كانت الفتوى إنما تكون في جواب سؤال، أما الفقه فهو المادة التي يقدم بها هذا الجواب. وهذا يوضح أن العلاقة بين المحتويين هي علاقة تطابقية.

العلاقة بين الفتوى وأصول الفقه:

للفتوى علاقة وطيدة بأصول الفقه؛ فإذا كانت الفتوى إخبارًا عن حكم الله تعالى، فإنَّ دراسة الطرق الموصلة للتعرُّف على هذا الحكم هي من أصول الفقه؛ إذ إن أصولَ الفقه تعرف على أنها: «معرفة دلائل الفقه إجمالًا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد»[(٥)].

و«المستفيد» هو المجتهد وكذلك المقلد؛ لأن المجتهد يستفيد الأحكام من الأدلة، والمقلد يستفيدها من المجتهد[(٦)]؛ أي يمكن أن يقال بعبارة أخرى: إن المستفيد هو المفتي والمستفتي؛ إذ المفتي يطلب حكم الله تعالى من أدلتها، والمستفتي يطلب الحكم من استفتائه للمفتي، ولذا فإنك تجد مبحث «المفتي والمستفتي» منصوصًا عليه في مباحثِ أصول الفقه[(٧)].

(١) العين (٨/ ١٣٧)، مقاييس اللغة (٤/ ٤٧٤).

(٢) أنوار البروق في أنواء الفروق (٤/ ٨٩).

وانظر أيضًا في معناه: المنثور في القواعد الفقهية (٢/ ١١٦)، نشر البنود على مراقي السعود (١/ ١٩٧)، التحبير شرح التحرير (٨/ ٣٩٠٦)، تيسير التحرير (٤/ ٢٣٠)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر (١/ ٢٦).

(٣) Hendrickson, Jocelyn. 2013. “Fatwa.” In The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought, edited by Gerhard Böwering and Patricia Crone, Princeton University Press.

(٤) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٦/ ١١٤).

(٥) الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ١٩)، نهاية السول شرح منهاج الوصول (ص: ٧)، التحبير شرح التحرير (١/ ١٨٠)، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير (١/ ٤٤).

(٦) نهاية السول شرح منهاج الوصول (ص: ١٠)، التحبير شرح التحرير (١/ ١٨٢)، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع (ص: ٢٦)، تيسير الوصول إلى منهاج الأصول (١/ ٢٨٤)، الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع (١/ ٢٠٦).

(٧) المعتمد (٢/ ٣٥٧)، العدة في أصول الفقه (١/ ٢١٣)، اللمع في أصول الفقه للشيرازي (ص: ١٢٧)، التلخيص في أصول الفقه (١/ ١٧٣)، الورقات (ص: ١٠)، قواطع الأدلة في الأصول (٢/ ٣٥٣)، المحصول للرازي (٦/ ٦٧).

وقد أشبعوا الكلام في هذا المبحث عن «المفتي» من حيث: تعريفه، وبيان شروطه، وأقسام المفتين، والأحكام المتعلقة بالمفتي، كما تكلموا عن المقلد وفصلوا الكلام فيه كذلك.

وهذه العلاقة بين الفتوى وأصول الفقه واضحة بل بديهية؛ إذ كيف يتأتى للمفتي أن يصدر فتواه مبنيةً على دليلٍ وهو لا يعلم إذا ما كان دليله الذي يبني عليه فتواه منسوخًا، أو مخصوصًا، أو مقيدًا بدليل آخر، أو وقع الاتفاق على ترك العمل به؟ إلى غير ذلك من مباحث أصول الفقه التي يرجع إليها المفتي لزامًا قبل إصدار فتواه.

كما أن الأصوليين قد بحثوا شقًّا من الفتوى ذا طبيعة خاصة، وهو مسألة «حكم الحاكم أو من ينوب عنه كالقاضي» وهذا الحكم هو في أصله فتوى، غير أن بين الفتوى وبين الحكم فروقًا قد بحثها الأصوليون في مؤلفاتهم[(١)]، كما أنهم أفردوها بالتأليف المستقل فكتب فيها القرافي رحمه الله تعالى (والمتوفى سنة ٦٨٤هـ) «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام». وكذا ألف ابن فرحون المالكي رحمه الله تعالى (والمتوفى سنة ٧٩٩هـ) «تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام»، وكذا كتب علاء الدين الطرابلسي الحنفي رحمه الله تعالى (والمتوفى سنة ٨٤٤هـ) «معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام».

ويتضح من هذه المؤلفات وغيرها أن حكم الحاكم ما هو إلا فتوى، قد تلبست بصفة الإلزام (أي: سلطة الحاكم في الإلزام بالحكم الصادر منه، فصلًا للنازع بين المتخاصمين)، وأن الحاكم يجتهد عند إصدار حكمه، وإن كان اجتهاد الحاكم يختصُّ فيما يتعلق بمصالح الدنيا لا المصالح الأخروية.

وبعد هذا البيان يتضح أن الفتوى بشقيها (الملزم وغير الملزم)، لها علاقة بأصول الفقه.

(١) انظر في الفرق بين الفتوى والحكم ما كتبه القرافي رحمه الله تعالى في «أنوار البروق في أنواء الفروق» (٤/ ٤٨- ٥٨)، وما علق به عليه ابن الشاط رحمه الله تعالى في «إدرار الشروق على أنواء الفروق»، ومفتي المالكية محمد بن علي بن حسين رحمه الله تعالى في «تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية»، وهو مطبوع في هامش الفروق للقرافي (٤/ ٨٩).

علاقة علم الاجتماع بالفتوى والفقه:

(مجلة الأحكام العدلية نموذجًا):

بعد أن عرفنا العلاقة القائمة بين علم الاجتماع والدين بمفهومه العام، يمكننا الآن أن ندلف إلى علاقة علم الاجتماع بالفتوى والفقه وأصوله، فكما سبق وعلمنا أن الفقه والفتوى يتحدان من حيث موضوعهما، وأن لهما أثرًا مباشرًا على السلوكيات والعلاقات الاجتماعية، وبالتالي فإن لهما أثرًا كبيرًا في إحداث التغيرات الاجتماعية في العالم الإسلامي.

وهنا تكمن الدائرة المشتركة التي يتم التقاطع فيها بين علم الاجتماع من جهة، والفتوى والفقه وأصوله من جهة أخرى، فيمكن أن يسهم علم الاجتماع في فهمٍ أفضلَ للسياقات الاجتماعية التي يتم فيها تطبيق قواعد ومبادئ الشريعة الإسلامية، كما يمكن لعلماء الاجتماع دراسة العوامل الاجتماعية والاقتصادية التي تؤثر على تغير الفتوى من بيئة إلى بيئة، ومن ثقافة إلى ثقافة أخرى، وكيف يمكن للسياقات الاجتماعية أن تؤثر على تطبيق الشريعة الإسلامية.

فإن العرف والعادة من المصادر التي تؤخذ بعين الاعتبار عند إصدار الفتوى، فهما مصدرانِ معتبرانِ في الفقه وأصوله، كما أنهما مؤثران في المجتمع، وهذا هو محلُّ اهتمام علم الاجتماع؛ ففي علم الاجتماع يتم التركيز على دراسة التفاعلات الاجتماعية والتركيبات المجتمعية، وكيف تؤثر على الأفراد والجماعات، والعرف والعادة مصدرانِ أساسيانِ للتشريعات والتقاليد الاجتماعية في معظم المجتمعات، وفي نفس الوقت يعتبر العرف والعادة عنصرين مؤثرين في عملية إصدار الفتوى، فهما متداخلانِ بين المجالين؛ أعني الفقه والفتوى من جهة، وعلم الاجتماع من جهة أخرى؛ إذ إنه في بعض الثقافات والمجتمعات تعتبر التقاليد والممارسات المحلية مصدرًا أساسيًّا للقانون، فيتم اعتماد العرف والعادة للتوجيه والتنظيم على مستوى الفرد والجماعة.

وأما الفتوى التي هي -كما سبق الإشارة إليه- إرشاد ديني أو قانوني يصدره مفتي أو هيئة دينية أو قضائية، فهي عند إصدارها يتم أخذ العرف والعادة بعين الاعتبار لضمان التوافقِ بين الأحكام الدينية والممارسات المحلية، بشروط ذكرت وفصلت في أصول الفقه، وهذا التوافق المُراعى بين الأحكام والممارسات الاجتماعية يُعزز الفهم والتفاعل الإيجابي بين الدين والمجتمع، كما يجعل الفتوى أكثر قبولًا وفهمًا من قبل الأفراد والجماعات.

كما أنَّ فهم العرف والعادة من الناحية الاجتماعية يتطلَّب مراعاة السياق الثقافي والتاريخي الذي تأتي منه هذه الممارسات.

وينبغي الإشارةُ إلى أنه في بعض الحالات قد يكون العرف أو العادة متناقضين مع الأحكام الدينية أو القانونية المعمول بها، وفي هذه الحالات ينبغي على المفتي أو الهيئة الدينية أو القضائية موازنة الاعتبارات المختلفة، والتوصل إلى حل يحقق التوازن بين الأحكام الدينية والاحترام للتقاليد والممارسات الاجتماعية وفقًا للشروط والضوابط المذكورة في الفقه وأصوله.

وهذا التوازن قد يؤدي في بعض الأحيان إلى تغييرات في العرف والعادة نفسهما.

من جهة أخرى يتناولُ علم الاجتماع التأثيراتِ المتبادلةَ بين الفتاوى والعرف والعادة، وكيف تؤثر هذه العوامل على تطور المجتمعات. وبمعرفة هذه العوامل المؤثرة يمكن للمفتين والهيئات الدينية والقضائية أن يعملوا بطريقة أكثر حكمةً وتفهمًا للظروف المحيطة بهم.

وتنبغي الإشارة إلى أنه في المجتمعات الحديثة قد يلعب العرف والعادة دورًا أقلَّ في تشكيل القوانينِ والأحكام الرسمية، ومع ذلك فإن دراسة العرف والعادة وتأثيرهما على الفتاوى والقوانين لا يزال موضوعًا مهمًّا في علم الاجتماع؛ إذ إنَّ فهْمَ هذه العوامل يمكن أن يقودَ إلى تطوير سياساتٍ وقوانينَ أكثرَ شموليةً ومرونةً وقادرة على تلبية احتياجات المجتمعات المتنوعة.

ولا يخفى أنَّ فهْمَ العرف والعادة وتأثيرهما على الفتوى وعلم الاجتماع يساعد في تعزيز التعايش السلمي والتفاهم بين الثقافات والمعتقدات المختلفة، ويمكن لهذا المعرفة أن تساعدَ المجتمعاتِ على تطويرِ سياساتٍ وقوانينَ تحترم تنوعها الثقافي وتحدث تناغمًا بين الأحكام القانونية والأحكام الدينية الشرعية؛ فمراعاة هذين العنصرين في غاية الأهمية للفقيه والمفتي.

وقد اختلفت فتاوى الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه في غير ما مسألة بين مذهبه القديم الذي كان يفتي به في العراق، ومذهبه الجديد الذي ارتآه في مصر، وكان اختلاف العرف والعادات هو أساسَ اختلاف بعض من فتاواه في مذهبَيْه القديم والجديد، وكم قالوا في مسائل اختلف فيها أبو يوسف ومحمد بن الحسن مع أبي حنفية رضي الله تعالى عنهم جميعًا: إن الخلاف بينهم إنما هو خلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان[١].

(١) انظر على سبيل المثال: الهداية في شرح بداية المبتدي (٣/ ٢٧٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام (٥/ ٤٢٢)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (١/ ٤٣)، العناية شرح الهداية (٩/ ٢٣٣)، البناية شرح الهداية (٦/ ١٧٩)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر (٢/ ٣٩٨).

وسواء مورست الفتوى بشكل فردي من خلال أحد الفقهاء والمجتهدين أو أئمة المساجد، أو من خلال مؤسسة رسمية كدور وهيئات الإفتاء، فإنها تبقى متربعةً على عرش المؤثرات في المجتمع الإسلامي[١].

ويبقى اختلافُ العادات والتقاليد والثقافات المؤدية بدورها إلى اختلاف تحقق المصالح من بيئة لأخرى ومن زمن لآخر هو أبرز العناصر المؤثرة في تغير الفتوى من مكان لمكان، ومن زمان لزمان، وهو كذلك أبرز العناصر التي يأخذها المفتي والفقيه أو المجتهد في اعتباره عند إفتائه، بل وفي صياغة الفتوى، وكذلك تأخذ بها المؤسسات بل والدول الإسلامية عند وضعها التشريعات.

ولعل مجلة الأحكام العدلية تعدُّ أبرزَ مثال لذلك؛ فقد كان لإنشائها ظروفٌ تاريخيةٌ تضافرت مع الظروف الاجتماعية، فألجأت الدولةَ العثمانية لإنشائها؛ فبعد انتهاء حرب القرم الأولى بين العثمانيين والروس، تأسست مجلة الأحكام العدلية لتنظيم المعاملات القانونية للجالية الإسلامية الكبيرة تحت الحكم الروسي؛ إذ طلبت السلطنة العثمانية من الكنيسة الأرثوذكسية في موسكو توضيح قواعد معاملة المسلمين، مما دفع الروسَ لفعل الشيء نفسه، فأسس السلطان عبد المجيد لجنةً من الفقهاء الحنفية بالتعاون مع مراقبين من المذاهب الثلاثة الأخرى لتنظيم القضاء والأحكام الفقهية الإسلامية، مما أسفر عن إصدار مجلة الأحكام العدلية.

وتتألَّف المجلةُ من ستةَ عشر كتابًا، بدءًا من كتاب البيوع، وانتهاءً بكتاب القضاء، وقد تم سنه في أواخر عصر الدولة العثمانية في عام ١٨٧٦، كما صدر آخر أعداد المجلة في العهد العثماني في شهر شعبان عام (١٢٩٣هـ/ ١٨٨٢م).

وبالإضافة إلى التقنين الفقهي تم تنظيم القضاء المدني لجميع الأديان والمذاهب في الدولة العثمانية.

---

(١) لم يكن الإفتاء في العصور الإسلامية الأولى والوسطى -كما لعلك لاحظت- تابعًا لمؤسسة دينية؛ فقد كان المفتون من المجتهدين مستقلين عن نظام الدولة في بادئ الأمر، ثم بدأ الأمر في العصور المتأخرة ينحو نحو المؤسسية شيئًا فشيئًا، إذ أنشئت دور الإفتاء، ثم صارت هذه الدور في دول عديدة مؤسسة دينية تتبع الدولة. انظر:

Masud, Muhammad Khalid, and Joseph A. Kéchichian. 2009. “Fatwā. Concepts of Fatwā.” In The Oxford Encyclopedia of the Islamic World, edited by John L. Esposito, Oxford University Press.

Dallal, Ahmad S., and Jocelyn Hendrickson. 2009. “Fatwā. Modern Usage.” In The Oxford Encyclopedia of the Islamic World, edited by John L. Esposito, Oxford University Press.

على مر الزمن شهدت المجلةُ تغيراتٍ في أهميتها ودورها، حيث كانت في بعض الأحيان تمثل دورًا مشابهًا للمحكمة العليا الحالية، كما أنها تأثَّرت بميْل فقهاء الحنفية إلى التمسُّك بمذهبهم وتشددهم في ذلك، مما دفع السلطنةَ إلى تبني قوانينَ اقتصاديةٍ أوروبية. بعد تراجع أهميتها تم تأصيل أحكامها من خلال ما يسمى بالقواعدِ الفقهية التي تشبه الفقه القضائي الحالي.

تعتبر المجلةُ أولَ تدوينٍ للفقه الإسلامي في المجال المدني بناءً على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان رحمه الله تعالى.

هذا وتنقسم إلى ستةَ عشر كتابًا تتناول موضوعاتٍ مختلفةً، وتتألَّف من أبوابٍ وفصول.

أما بالنسبة للأثر القانوني لها، فتعتبر مجلةُ الأحكام العدلية الأساسَ لتطوير قانونِ الأحوال الشخصية وقانون العقوبات في معظم الدول العربية، ولا يزال القانون ساري المفعول في قطاع غزة.

وقد كانت المجلةُ قانونًا مدنيًّا، فقد كانت المحاولة الأولى لتقنين الشريعة الإسلامية بطريقة منهجية وشاملة، فبعد أن كانت المحاكم العثمانية تعتمدُ في بداية أمرها على كتاب «درر الحكام في شرح غرر الأحكام» للقاضي والمفتي ملا خسرو (٨٨٥هـ - ١٤٨٠م)، صدر الفرمان العثماني (١٠٥٨هـ - ١٦٤٨م)، والفرمان العثماني (١٠٩٨هـ - ١٦٨٧م) باعتماد متن « ملتقي الأبحر» للعلامة إبراهيم الحلبي (٩٥٦هـ - ١٥٤٩م)، وشرحه «مجمع الأنهر» لداماد أفندي المعروف بشيخي زاده (١٠٧٨هـ - ١٦٦٧م) كمرجع حقوقي رسمي[(١)]، في محاولة لضبْط أمر القضاء واختيارات القضاة، حتى لا يقع اختيارهم على آراء شاذة أو غير مصححة.

لكن مع ديناميكية المجتمع وتغيُّر الظروف والأحوال والتأثر بتطور الغرب وثقافته، لم تعد تلك المتون ولا الشروح وافيةً وكافيةً لضبط أمر القضاء، خصوصًا مع إنشاء نظام قضائي موازٍ للمحاكم الشرعية خارج عن سلطانها[(٢)].

وإذا نظرنا في الأسباب التي دفعت الدولةَ العثمانيةَ إلى كتابة الفقه الإسلامي (على المذهب الحنفي تحديدًا) المختص بالمعاملات في صورة أكواد ومواد، على غرار القوانين الغربية، فسنجد أسبابًا كثيرًا يتناولها علم الاجتماع بالدراسة، وهي بالأساس تعودُ لدراسة المجتمع وسلوكه، وظروفه الثقافية والاقتصادية والسياسية.

(١) انظر:
- عيسى خير الله، روح القوانين، قانون الأموال العامة (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١)، ص٩٠.
- شامل شاهين، دراسة موجزة عن مجلة الأحكام العدلية: مقدمة مشروع، وببليوغرافية شاملة (دار غار حراء، ٢٠٠٤)، ص١١.

(٢) وقد ذكر العلامة علي حيدر في مقدمته لكتابه «درر الحكام، في شرح مجلة الأحكام» تقريرًا مقدمًا للصدر الأعظم عالي باشا، قدمه بعض أعضاء لجنة إعداد مجلة الأحكام العدلية، ذكروا فيه الأسباب والمشكلات التي دفعت الدولة العثمانية إلى إنشاء المجلة.
انظر: درر الحكام في شرح مجلة الأحكام (١/ ٩).

فمن تلك الأسباب:

- الحاجة إلى التحديث: إذ كانت الدولة العثمانية تواجه ضغوطًا من أجل التحديث والتغريب في أواخر القرن التاسع عشر، من أجل التنافس مع القوى الكبرى في أوروبا، وشمل ذلك الحاجة إلى إصلاح نظامها القانوني الذي كان يقوم على الشريعة الإسلامية، وقد كانت الحاجة إلى التحديث مدفوعةً بالرغبة في مواكبة القوى الكبرى في أوروبا، والتي كان يُنظر إليها على أنها حاملة لواء الحداثة والتقدم، وبشكل عام كان التحديث هو النمط السائد في دول عديدة في العالم خلال القرن التاسع عشر، حيث سعت المجتمعات إلى التكيف مع متطلبات العالم الحديث.

- تأثير الأنظمة القانونية الأوروبية: فقد تأثرت الدولة العثمانية بالنظم القانونية للدول الأوروبية التي سبقتها بالفعل بإصلاحات كبيرة، جعلت بينهما فجوة حضارية كبرى، وجعلت الدولة العثمانية في حينها تبدو دولةً متخلفةً عن ركْبِ الحضارة مقارنة بالدولة الغربية، وكان هناك حاجة ماسَّة إلى إصلاح النظام القضائي بحيث يمكن للمتقاضين أن يعرفوا مسبقًا الأحكام التي يقضي بها القانون إذا ما تم التنازع حول قضية ما، وألا يكون ذلك متروكًا لميل القاضي للأخذ بأي رواية أو رأي ما من الآراء التي ربما تكون في بعض الأحيان متضاربة، فالضبط القضائي سيكون له انعكاس مباشر على «الضبط الاجتماعي»، بل وإسهام في الانتعاش الاقتصادي، وجلب الاستثمار الأجنبي الذي يعرف فيه المستثمرون ما لهم وما عليهم، وحقوقهم وواجباتهم، وعدم وضوح تلك الأمور بشكل كافٍ سينفر الاستثمار الأجنبي الذي له أثر كبير في الانتعاش الاقتصادي للدولة، ولهذا كانت الدولة العثمانية بحاجة ماسَّة إلى «تكويد» مواد الفقه الإسلامي على هيئة مواد قانونية محددة على متأثرة بالقوانين المدنية الأوروبية.

ومن الجدير بالذكر أنَّ تأثيرَ الأنظمة القانونية الأوروبية يعدُّ انعكاسًا لاتجاهاتٍ اجتماعيةٍ وثقافية أوسع، حيث كان للدولة العثمانية احتكاكٌ بالأفكار والثقافات الأوروبية من خلال التجارة والدبلوماسية وأشكال التفاعل الأخرى، ويعد ذلك أحد تأثيرات «العولمة» التي كانت قوة رئيسية في تشكيل العالم منذ القرن التاسع عشر.

- صعود النشاط التجاري والاقتصادي: فقد شهدت الدولة العثمانية فترة من النمو الاقتصادي السريع والنشاط التجاري؛ فقد كانت التنمية الاقتصادية سمةً رئيسيةً للمجتمع الحديث الذي كانت الدولة العثمانية تحاول اللحاق به، وكان نتاجًا لتحديث المجتمع أن صار أكثرَ تعقيدًا وترابطًا، ومعاملاته أسرع وتيرة، مما تطلب إطارًا قانونيًّا حديثًا لتنظيم المعاملات التجارية وحقوق الملكية.

◈ الحاجة إلى توحيد القانون المطبق في أرجاء الدولة: فقد كانت الدولة العثمانية مجتمعًا متنوعًا ومتعدد الأعراق، وقد وجدت مع ذلك التعدُّد أنظمة متعددة مختلفة، كل منها يخص جماعة أو عرقية معينة من مواطني الدولة. مع العديد من الأنظمة القانونية المختلفة المعمول بها لمجموعات مختلفة، وكان إنشاء المجلة محاولةً من الدولة العثمانية لإنشاء نظام قانوني واحد يمكن تطبيقه على جميع المواطنين بغض النظر عن إثنياتهم العرقية، وهذا يعكس السعي لتطبيق المفهوم الحديث لمعنى الأمة، والذي كان سمة أساسية للمجتمع الحديث حيث سعت الدول إلى خلْقِ شعورٍ بالهوية الوطنية والوحدة.

◈ الاحتياج إلى غطاء من الشرعية الدينية: لا شكَّ أن القوانين ينبغي أن تكون نابعةً من ثقافة المجتمع محققة لمصالحه، واستيراد القوانين الغربية وتطبيقها علاوة على أنه سيتعارض مع ثقافة المجتمع وعادته وتقاليده، كان سيفقد شرعيته الدينية، ولذا فإنَّ المجلة كتبت موادها وفقًا لأحكام الشريعة من منظور السادة الحنفية، والذي كان يمثل مذهبَ الدولةِ الرسميَّ، وكان ذا تأثيرٍ واسعٍ على جمهور رعايا الدولة العثمانية، فكانت تلك وسيلة لتوفير الشرعية الدينية للنظام القانوني الجديد، كما كانت محاولة للتوفيق بين الشريعة الإسلامية في صورتها التقليدية والمبادئ القانونية الحديثة.

وبشكل عام: كان إنشاءُ مجلة الأحكام العدلية استجابةً للتحديات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي واجهت الدولة العثمانية في أواخر القرن التاسع عشر، كانت محاولة لإنشاء نظام قانوني حديث يكون في نفس الوقت إسلاميًّا ومتوافقًا مع الأنظمة القانونية في أوروبا. وهو مثال على كيفية قيام العوامل الاجتماعية بتشكيل المؤسسات القانونية والسياسية، وكيف يمكن لهذه المؤسسات بدورها تشكيل المجتمع(١).

كما أنه لا يمكنُ إغفالُ الأثر الذي أثرت به مجلة الأحكام العدلية على حركة التدوين الفقهي من حيث التدوين على هيئة مواد وأكواد، سواء كانت تلك التدوينات رسمية مثل: مجلة الالتزامات والعقود التونسية الصادرة سنة ١٩٠٦م، وقانون حقوق العائلة العثمانية الصادر سنة ١٩١٧م، أو

(١) للاطلاع الموسع على «مجلة الأحكام العدلية» يمكنك الرجوع إلى:
- مراد رضوان حسان الشريف، المَسائل التي خالفت فيها مجلة الأحكامِ العَدليّة القول المعتمد في المذهب الحنفي من الكتاب الأول البيوع إلى آخر الكتاب الثامن الغصب والإتلاف: دراسة فقهية مقارنة (جامعة القدس، ٢٠١٦).
- شامل شاهين، دراسة موجزة عن مجلة الأحكام العدلية: مقدمة مشروع، وببليوغرافية شاملة (دار غار حراء، ٢٠٠٤).
- علي حيدر خواجة أمين أفندي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، تعريب فهمي الحسيني (دار الجيل، الأولى، ١٤١١ هـ - ١٩٩١م).
- Grégoire Aristarchi, Législation ottomane: ou, Recueil des lois, réglements, ordonnances, traités, capitulations et autres documents officiels de l’Empire ottoman, édité par Demétrius Nicolaïdes (Constantinople: Frères Nicolaïdes, 18731888-).
- Ottoman Empire: Islamic Law in Asia Minor (Turkey) and the Ottoman Empire,” in The Oxford International Encyclopedia of Legal History, édité par Stanley N. Katz (Oxford: Oxford University Press, 2009).

غير رسمية «كمرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان»، للعلامة محمد قدري باشا، وقد استمد مواده من مذهب الإمام أبي حنيفة، وجعلها على غرار مجلة الأحكام العدلية. و«مجلة الأحكام الشرعية» لأحمد القاري المكي، الذي كان رئيسًا للمحكمة الكبرى بمكة المكرمة، وهو يستمد مادته الفقهية من مذهب الإمام أحمد.

كما أن المجلة وإن كانت لم تخرج عن مذهب الحنفية، لكنها خطت خطوة نحو الإصلاح؛ إذ إنها أخذت في غير مسألة بخلاف الراجح والمفتى به في مذهب الحنفية؛ مراعاةً للمصلحة العامة[(١)]، كما مهدت الطريق للخروج عن طريقة الأخذ بالمذهب الواحد، بل البحث عن القول الأنسب لتحقيق مصالح العباد في أي من المذاهب المتبعة. فقانون حقوق العائلة العثمانية الصادر سنة (١٩١٧ م) فيه مسائلُ خالف فيها مذهب الحنفية[(٢)]، كما أن مجلة الالتزامات والعقود التونسية الصادرة سنة (١٩٠٦ م) لم تلتزم بمذهب المالكية في كل ما أخذت به[(٣)].

كل هذا أسهم في تطوير الإصلاح القضائي في البلدان الإسلامية، والذي يسهم في انضباط النظام القضائي، والذي بدوره ينعكس إيجابيًّا على «الانضباط الاجتماعي»؛ إذ يعزز الاستقرار والتماسك الاجتماعي من خلال الحد من النزاعات الاجتماعية. فالنظام القضائي الذي يتخذ قراراتٍ عادلةً ومنصفةً يساعد بلا شك في تقليل النزاعات الاجتماعية، كما أنه من المرجح أن يحترمَ الناسُ قراراتِ المحاكم ويتبعوا القوانين طالما يعتقدون أن نظام القضاء عادل، كما أن نظام القضاء المنضبط العادل سيؤدي بالضرورة إلى الحد من الفساد؛ لأنه يثبط السلوك غير القانوني أو غير اللائق؛ لأن وجود نظام قضائي واضح وشفاف سيكون له تأثير على الأفراد، حيث يمكن أن تدفعهم إلى التفكير في العواقبِ المحتملة لأفعالهم قبل ارتكاب أي مخالفة قانونية؛ إذ سوف يمكنهم من تقييم المخاطر والفوائد المحتملة قبل ارتكاب هذا الفعل، وهذا سيجعل لأفراد أقلَّ ميلًا لارتكاب المخالفات القانونية؛ لأنهم يدركون المخاطرَ التي تنطوي عليها والعقوبات التي يمكن توقيعها عليهم.

(١) انظر في ذلك رسالة مراد الشريف، المَسائل التي خالفت فيها مجلة الأحكامِ العَدليّة القول المعتمد في المذهب الحنفي، (جامعة القدس، ٢٠١٦).

(٢) كمسألة المدة التي تنتظرها زوجة المفقود؛ إذ تنص المادة (٩٤) على أنه «إذا غاب الزوج سنة فأكثر بلا عذر مقبول جاز لزوجته أن تطلب إلي القاضي تطليقها بائنًا إذا تضررت من بعده عنها، ولو كان له مال تستطيع الإنفاق منه»، وهذا مخالف لمعتمد مذهب الحنفية القاضي بأنه لا يفرق بينها وبين زوجها المفقود، وينبغي أن تتربص حتى يموت حكمًا، ويقدر الموت الحكمي بموت الأقران، وفي المروي عن أبي يوسف بمائة سنة، وقدره بعضهم بتسعين.
انظر: الهداية في شرح بداية المبتدي (٢/ ٤٢٤)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٥/ ٤٥٦)، الاختيار لتعليل المختار (٣/ ٣٨)، العناية شرح الهداية (٦/ ١٤٨)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (٥/ ١٧٨)، الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (٤/ ٢٩٦).

(٣) انظر على سبيل المثال قول «مجلة الالتزامات» في الفصل ٦: «للأشخاص الآتي بيانهم أهلية مقيدة وهم: الصغير الذي عمره بين ثلاث عشرة والعشرين سنة كاملة إذا عقد بدون مشاركة أبيه أو وليه».
فعدت المجلة الشخص البالغ من العمر عشرين سنة صغيرًا تقيد أهليته، في حين أن المذهب المالكي يعد الذكر بالغًا كامل الأهلية -إلا من عرض- بالاحتلام، وإلا فببلوغه ثمان عشرة سنة.
انظر: شرح مختصر خليل للخرشي (٥/ ٢٩١)، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني (١/ ٤٥٠)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٢/ ٥٩٢)، أسهل المدارك «شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك» (٣/ ٥).

وهذا بخلاف ما إذا كان النظام القضائي غيرَ واضحِ المعالم، ومتروكًا إلى تقديرات القضاة واجتهاداتهم الشخصية واختياراتهم الفقهية، فإن هذا النظام قد يشجع الأفراد الذين ليس لديهم فكرة واضحة عن المخاطر التي ينطوي عليها الأمر على أن يكونوا أكثرَ ميلًا لارتكاب مخالفات قانونية؛ لاعتقادهم أنه ربما يكون اجتهاد القاضي يقضي بأن لا يعاقبوا، أو أنهم لن يعاقبوا بشدة، وليس ذلك مختصًّا بالعقوبات والجنايات فحسب، بل يمتدُّ إلى المعاملات أيضًا؛ إذ من ضمن العقوبات تكون الغرامات والضمانات، وحق حبس المبيع والثمن، والحكم ببطلان العقد أو التصرف... إلخ. وهو جانب قد تكفلت مجلة الأحكام العدلية ببيانه ورفع اختلاف روايات المذهب فيه.

الفصل الأول:

الفقه كقانون مغير للواقع الاجتماعي

لا يخفى على مُطَّلِعٍ على الفقه أنه ينقسم إلى قسمين أساسيين:

- الأول: هو العبادات؛ وهي علاقة رأسية بين العبد وربه: كالصلاة، والصيام، والزكاة، والحج، وذكر الله تعالى، وما إلى ذلك من العبادات.
- الثاني: ما سوى ذلك من عقود ومعاملات مما له علاقة أفقية بين الإنسان وأخيه الإنسان بشكل أساسي.

وهذا القسم هو الذي تدخله أحكام الحكام والقضاة، دون القسم الأول الخاص بالعبادات[(١)]. فالفقه إذن في قسمه الثاني[(٢)] يتسم بصفات القانون، فيحكم به الحكام، ويقضي به القضاة، كما أن له خصائصَ القانون التي عرفها القانونيون وعلماء الاجتماع.

فالقانون يعرفه كثير من رجال القانون بأنه: «مجموعة القواعد التي تنظم سلوك الأفراد في المجتمع تنظيمًا يحقق الخير للفرد، والتي تتولى تنفيذها قسرًا سلطة عليا في تلك الجماعة»[(٣)].

ويشبهه ما يقوله تيماشيف[(٤)]: إن القانون ما هو إلا وسيلة لفرض الحتمية الأخلاقية من خلال آليات تنظم ذلك السلوك وتوجهه توجهًا يتفق مع الكيان الاجتماعي القائم[(٥)].

فالناظر في هذا التعريف يمكنه رؤية مدى انطباقه على الفقه؛ إذ الفقه يتضمَّن مجموعةً من المبادئ الأخلاقية والقانونية تُطبَّق على مجموعة واسعة من الموضوعات الشخصية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ويهدف -شأنه شأن الأنظمة القانونية الأخرى- إلى ضبْطِ السلوكِ المجتمعي، والحفاظ على النظام الاجتماعي، ويمكنه تطبيق ذلك الضبط من خلال الآليات القانونية داخل المجتمعات الإسلامية، بل يمتاز -باعتباره قانونًا دينيًّا- عن القوانينِ الوضعيةِ بأنَّ آلية الرقابة لا تتمثل في ردْعِ الدولة التي تتخذه قانونًا تحكم به فحسب، بل يضاف إلى ذلك الرقابة الداخلية النابعة من اعتقاد الفرد نفسه؛ إذ يعتقد المؤمن أنه مطالب بتنفيذ تلك الأحكام، وأنه محاسب عليها حتى وإن أمكنه الإفلاتُ من رقابة الدولة، فالرقابة الإلهية مطلعة عليه، وستجازيه على أفعاله.

(١) أنوار البروق في أنواء الفروق (٤٨/٤).
(٢) وإذا ما تكلمنا عن الفقه على أنه قانون، فإننا نقصد هذا القسم، لا القسم الأول.
(٣) إبراهيم أبو الغار، علم الاجتماع القانوني والضبط الاجتماعي، (القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨٥)، ص ٣٠.
(٤) نيكولاس سيرجيفيتش تيماشيف (٩ نوفمبر ١٨٨٦-٩ مارس ١٩٧٠) عالم اجتماع روسي وفقيه قانوني وكاتب.
انظر:
Roman Goul. "N. S. Timasheff 18861970-." The Russian Review 29, no. 3 (1970): 363–65. http://www.jstor.org/stable/127573.
(٥) Nicholas Sergeyevitch Timasheff, An Introduction to the Sociology of Law, 1st ed. (New York: Columbia University Press, 1963), pp.17- 18.

كما أنَّ أحكام الفقه التي تحكم بها الدولة تكون مفروضةً بقوة هذه الدولة والتي تعدُّ مفهومًا اجتماعيًّا يملك امتياز فرض تلك القوانين بما خول له من سلطة، ويعاقب من يخالف تلك القوانين.

فللفقه دَورعالي الأهمية في المجتمعات الإسلامية؛ إذ هو أساس للسلوك المقبول اجتماعيًّا، كما أنه قاعدة لتقرير الأحكام وتسوية الخلافات.

إذ يُعتبر الفقهُ بمثابة القانون بالنسبة للمكون والوظيفة الاجتماعية والأخلاقية، ولفهم تأثيرِ الفقه على المجتمعات الإسلامية من منظور سوسيولوجي (اجتماعي)، يجب أن نأخذَ في اعتبارنا العواملَ المؤثرةَ على الفقه وكيفية تفاعله مع البنية الاجتماعية.

- **فأولًا:** يلعب الفقه دَورًا مهمًّا في تنظيم الحياة الاجتماعية للمسلمين من خلال توفير إطار قانوني وأخلاقي للسلوك؛ إذ تتضمن التعاليم الفقهية قواعدَ وتوجيهاتٍ حول مجموعة واسعة من الموضوعات، بما في ذلك العلاقات الأسرية والمالية والجنائية، ويعتمد هذا الإطار على مصادرِ الشريعة الإسلامية مثل القرآن والسنة والإجماع والقياس، وغير ذلك من مصادر التشريع.
- **ثانيًا:** تعكس تعاليم الفقه تنوُّع المذاهب الإسلامية والتفسيرات المختلفة للنصوص الدينية؛ ففي المجتمعات الإسلامية المتنوعة يمكن أن توجد مجموعة من المذاهب والمنهجيات الفقهية، والتي ربما وجدت واجتمعت في بيئة ومجتمع واحد، وربما استأثر أحدها بمجتمع ما، وكل من الحالتين يكون لها تأثير مختلف على التفاعلات الاجتماعية والثقافية بين الأفراد والجماعات.
- **ثالثًا:** يشكل الفقه جزءًا من الهيكل الاجتماعي والثقافي للمجتمعات الإسلامية؛ إذ يعتمد الفقه على الممارسات والعادات الاجتماعية المحلية ويتأثر بها، مما يجعله أداةً مهمةً للتأقلم مع التغيرات الاجتماعية والثقافية والسياسية، كما أن الفقه أيضًا يعد جزءًا من الهُوية الجماعية، ويسهم في تعزيز التلاحم الاجتماعي والتكامل بين أفراد المجتمع من خلال اشتراكهم في مفهوم ثقافي يدين له الجميع بالقبول.
- **رابعًا:** يساعد الفقه في تسوية النزاعات، وتحقيق العدالة في المجتمعات الإسلامية عن طريق توفير إطار قانوني واضح للتعامل مع المشكلات والنزاعات، ويقوم العلماء والفقهاء والقضاة بدور مركزي في تطبيق التعاليم الفقهية، وتوجيه المجتمعات في مواجهة التحديات الاجتماعية والأخلاقية.
- **خامسًا:** يسهم الفقه في تنمية الأخلاق والقيم الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية من خلال تشجيع السلوك الأخلاقي والمسؤولية الاجتماعية، ويوفر الفقه إرشادات حول كيفية التعامل مع الآخرين والعمل من أجل مصلحة المجتمع ككل.

◈ **سادسًا:** يتيح الفقه فهمًا أعمقَ للديناميات الاجتماعية والثقافية (أعني القوى والتغيرات والعوامل التي تؤثر على تحركات وتطورات المجتمع والثقافة، مثل التغيرات التكنولوجية والاقتصادية والديموغرافية والسياسية والثقافية التي يتعرض لها المجتمع والثقافة) في المجتمعات الإسلامية وكيفية تفاعلها مع قوى التغيير؛ إذ يوفر علم الاجتماع الأدواتِ والمناهجَ المطلوبةَ لتحليل هذه الديناميات وفهم التأثير المتبادل بين الفقه والمجتمع.

وفي المجمل وبالاعتماد على هذه المؤثرات الاجتماعية للفقه يمكن فهم دوره الوظيفي كقانون؛ إذ إن القانون له دَور اجتماعي مماثل إلى حد كبير جدًّا للفقه، وهذه المماثلة قد تصل إلى حد التطابق في بعض الأحيان؛ فهو -أعني الفقه- يعد جزءًا حيويًّا من المجتمعات الإسلامية، ويؤدي دورًا مهمًّا في تنظيم السلوك المقبول اجتماعيًّا وتقديم إطار لتقرير الأحكام وتسوية الخلافات، وذلك من خلال توفيره لإرشادات قانونية وأخلاقية مهمة للمسلمين، كما يشكل جزءًا من البنية الاجتماعية والثقافية للمجتمعات الإسلامية.

إذن فالفقه في المجتمعات الإسلامية يعدُّ أساسًا للسلوك المقبول اجتماعيًّا، وإليه يرجع في تقرير الأحكام وتسوية الخلافات، فهو قائمٌ بوظائفِ القانون، فلا شكَّ أن الفقه يعدُّ قانونًا من حيث المكون ومن حيث الوظيفة الاجتماعية والأخلاقية.

وقد أكد ابن خلدون رحمه الله تعالى هذا المعنى؛ إذ يقول عن قوانين الشريعة: «فقوانينها إذا مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية»[(١)].

كما أن الفقه كالقانون له دور محوري في بناء الحضارة؛ إذ هو مركزيُّ الدَّورِ في تنمية المجتمعات، فمن الناحية الاجتماعية يعمل الفقه كوسيلة لإرساء النظام وتنظيم السلوك داخل المجتمع، فيوفر إطارًا للناس للتفاعل بعضهم مع بعض، ولحل النزاعات بطريقة سلمية وعادلة، وهذا يساعدُ على ترسيخ الشعور بالاستقرار والقدرة على التنبؤ داخل المجتمع من خلال وضع حدود واضحة لما هو السلوك المقبول وغير المقبول، وهذا يخلق إحساسًا بالأمان للأفراد والجماعات، ويشجع على تطوير الهياكل الاجتماعية مثل الأسر والمجتمعات والمؤسسات.

كما يوفر الفقه الحماية اللازمة للحقوق الفردية، وهذا يساعد على بناء الثقة والتماسك الاجتماعي.

كذلك يقوم الفقه في شقه القانوني بدور شديد الأهمية في تنظيم النشاط الاقتصادي وتعزيز النمو الاقتصادي، من خلال وضْعِ القواعدِ واللوائح لكافة العقود من بيوع وإجارات وشركات... إلخ، كما أنه يوفر أساسًا للتنمية الاقتصادية من خلال في ضمان توزيع الفوائد الاقتصادية بشكل عادل، وقد تضمَّنت أبواب مثل الزكاة ألية التوزيع العادل بين أفراد المجتمع.

(١) مقدمة ابن خلدون (١/ ٣٧٨).

كما أن له دورًا مركزيًّا كذلك في تحقيق عنصر الأمن والذي إذا ما تم تحققه، فإنه يسهم في تحقق القاعدة الأولى واللبنة الأساسية في بناء صرح الحضارة؛ إذ دون تحقيق عنصر الأمان، فلا يمكن للإنسان القيام بأي دور حضاري أو فكري.

فمن منظور سوسيولوجي (اجتماعي)، يلعب عنصر الأمن دورًا حاسمًا في تكوين المجتمعات الناجحة والمستقرة، والأمان سواء كان جسديًّا أو اقتصاديًّا أو اجتماعيًّا يشكل بيئةً مواتيةً للنمو الفردي والجماعي وتطور الحضارة.

ودون وجود الأمان يصعب على الأفراد والمجتمعات التركيزُ على التطور الثقافي والفكري والاقتصادي، فوفقًا لإبراهام مازلو (Abraham Maslow)[١] فإنَّ التسلسل الهرمي للاحتياجات الإنسانية يبدأ بالاحتياجات الفسيولوجية والتي بدونها لا يمكن لنوع الإنسان البقاء في الحياة (كالتنفس، والطعام، والشراب... إلخ)، ثم احتياجات الأمان (كالسلامة الجسدية من الاعتداء، وأمن الإيرادات والموارد، والأمن المعنوي والنفسي، والأمن الأسري، وأمن الممتلكات الشخصية ضد الجريمة... إلخ)، ثم الاحتياجات الاجتماعية (كالعلاقات العاطفية، العلاقات الأسرية، واكتساب الأصدقاء)، ثم الحاجة للتقدير، والحاجة لتحقيق الذات، وتلك المرحة هي التي تظهر فيها الإبداعات والأنشطة الفكرية.

ووفقًا لمازلو فإنه يتم تحفيز الأفراد على تلبية كل مستوى من الاحتياجات بالترتيب، ولا يمكنهم الانتقال إلى مستويات أعلى حتى يتم تلبية الاحتياجات الأقل[٢].

(١) أبراهام مازلو (١٩٠٨-١٩٧٠) عالم نفس أمريكي اشتهر بنظريته عن الدافع البشري والتسلسل الهرمي للاحتياجات. اقترح أن يكون لدى البشر تسلسل هرمي للاحتياجات التي يسعون جاهدين للوفاء بها من أجل تحقيق الذات.

كانت نظرية مازلو مؤثرة في العديد من مجالات علم النفس، بما في ذلك علم النفس الإنساني وعلم النفس الديني. كان مازلو شخصية رئيسية وتستمر دراسة أفكاره وتطبيقها في العديد من المجالات اليوم.

انظر:

- Dr. Abraham Maslow, Founder of Humanistic Psychology, Dies.” The New York Times, June 10, 1970. https://www.nytimes.com/197010/06//archives/dr-abraham-maslow-founder-of-humanistic-psychology-dies.html.
- Boeree, C. George. “Abraham Maslow.” Last modified January 31, 2016. Accessed February 28, 2023. https://web.archive.org/web/20160430023433/http://webspace.ship.edu/cgboer/maslow.html.

(٢) انظر:

- Maslow, Abraham H. A Theory of Human Motivation. Dancing Unicorn Books, 2017.
- VandenBos, Gary R., ed. APA Dictionary of Psychology. American Psychological Association, 2015, p 624.
- Johnson, Blackwell Dictionary, 206

وبالرغم من تأثير نظرية مازلو وأهميتها إلا أنها قد تعرضت لبعض الانتقادات والتطوير من أمثال: ديفيد مكليلاند، وكليتون ألدرفر

انظر:

- David C. McClelland, The Achieving Society (Martino Fine Books, 2010).
- Alderfer, Clayton P. “An Empirical Test of a New Theory of Human Needs.” Organizational Behavior and Human Performance 4, no. 2 (1969): 142175-.

إذن، فمن منظور علم الاجتماع يعتبر البعد السوسيولوجي لعنصر الأمان مهمًّا لفهم التطور الاجتماعي والثقافي للمجتمعات؛ إذ يسهم الأمان في تعزيز الرفاهية والاستقرار الاجتماعي، وتمكين الأفراد من المشاركة الفعالة في الحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، وبالإضافة إلى ذلك يعزز الأمان الثقة بين الأفراد والمؤسسات، ويشجع التعاون والتكامل الاجتماعي.

من جهة أخرى: يمكن أن يؤديَ عدم وجود الأمان إلى اضطرابات اجتماعية وانعدام الثقة وتفكك المجتمعات، كما يمكن أن يسبب الخوف والقلق تشويهًا في التواصل الاجتماعي والعلاقات البينية، مما يعيق التعاون والتفاهم المتبادل.

في ضوء ما سبق: يبرز البعد السوسيولوجي لعنصر الأمان كمفتاح لتحقيق التقدم والازدهار في المجتمعات، ويساعد الأمان في تعزيز الاستقرار الاجتماعي والثقافي والاقتصادي ويوفر الظروف الملائمة لتحقيق النمو والتطور الشامل، وبالتالي يلعب الأمان دورًا حيويًّا في بناء صرح الحضارة وتعزيز النمو الفكري والابتكار للإنسان.

ومن جانب آخر: إذا نظرنا في الفقه وأصوله سنجد أنهما يتناولان تنظيم وتأمين الحاجات الفسيولوجية من خلال فرض الأحكام الخاصة بها، بل إنَّ حفْظَ النفسِ من مقاصدِ الشريعة الأسمى، بل قدمت على حفظ الدين في بعض الأحوال، كما في حالة الإكراه على الخروج من الإسلام، حيث أبيح النطق بكلمة الكفر.

كما يوفر الفقه الحماية لاحتياجات الأمان من خلال شقه العقابي الجنائي (الحدود)، يقوم بتحقيق الأمن الاجتماعي؛ إذ يوفر الرادع للمعتدين على الأنفس والممتلكات عن هذا الاعتداء، فيوفر الطمأنينة للأفراد على أنفسهم وأموالهم ومصالحهم وذويهم.

كما أنه ينظم الاحتياجات الاجتماعية؛ إذ قد وضع ضوابطَ للعلاقات العاطفية بين الرجل والمرأة، ورسم أطرًا يتم من خلالها الضبط الاجتماعي لتلك الحاجة الإنسانية.

كما أنه ضبط العلاقات الأسرية كتناوله بعضها في أبواب النكاح والطلاق والرضاع والحضانة، ونحو ذلك من أبواب.

وبذلك يكون الفقه قد مهَّد الطريق للبناء الحضاري للأمة من خلال تنظيمِه وضبْطِه وتوفيره للاحتياجات التي تنبني عليها تلك الحضارة.

كذلك فقد قام التشريع الإسلامي بتغيير واقع المجتمع، ولم يكتفِ بكونه مجرد انعكاس «للواقع الاجتماعي»[١]، ناقلاًله إلى نصوص تشريعية؛ إذ قام التشريع الإسلامي بإصدار أحكام تقييمية على المجتمع ليقوم بتطويره ومراعاة مصلحته، حتى وإن أدت تلك التشريعات للتعارض مع « الواقع الاجتماعي» في بعض الأحيان المتمثل في العرف والعادات والقبول الاجتماعي، وأضرب لذلك بعض الأمثلة:

تأثير التشريع الإسلامي على سلوك المجتمع في تناول الخمر:

كان شرب الخمر عند العرب قبل الإسلام عادةً متجذرةً فيهم، وقد أكثروا من ذكرها في أشعارهم، مما يدلُّ على شدَّة تعلقهم بها، بل وأدمنوها حتى هلك قسم منهم بسببها، ولا غرْوَ أن يكون أمرهم كذلك، فقد كانوا كما يقول العلامة الدكتور جواد علي مجتمعًا تجري «الحياة فيه على وتيرة واحدة، والفراغ فيه أكثر من العمل، ومرافق اللهو والتسلية فيه قليلة أو ومعدومة، والفقر فيه أكثر من الغنى، وتشغيل الفكر فيه محدود ضيق، في مجتمع كهذا المجتمع لا بد وأن يقبل الناس فيه على قتل فراغهم بالبحث عن شيء ينسيهم فراغهم وفقرهم وشدة حاجتهم، ويلهيهم عن قساوة الطبيعة عليهم، ويبعث فيهم الأمل والطرب والنشوة، والشعور بأنهم سادة ملكوا الدنيا، وأن كل واحد منهم هو ربُّ الخورنق والسدير، فكان إقبالهم على الخمر شديدًا، حتى أفرطوا في شربه وآذى بعضهم نفسه من شدة إقباله عليه، فصار آفةً من الآفات، حتى ضحى شاربه بمركزه وماله في سبيله»[٢].

وقد جعلوا للخمر أنواعًا اتخذوها من ثمار شتى، وتفننوا في طرق اتخاذه؛ فجعلها أبو الفضل الموصلي (٦٨٣هـ) أربعة أنواع فقال:

(١) أشار الدكتور إبراهيم أبو الغار رحمه الله تعالى إلى خلاف برز بين علماء الاجتماع من جهة وبين القانونين من جهة فيما يتعلق بدور القانون: هل هو الالتزام بنقل الواقع كما هو، أم أن دور المشرع يتطلب منه إصدار حكم تقييمي قد يتعارض في بعض الأحيان مع الواقع الاجتماعي؟

فعلماء الاجتماع بصفة عامة يميلون إلى ضرورة التقييد بكل دقائق الواقع الاجتماعي، وإلى أن دور القانون يقتصر على تقنين الأعراف والعادات واتجاهات الرأي العام، بينما يميل معظم القانونين إلى أن المشرع له دور في إصدار «حكم تقييمي» على الوقائع التي يرى المشرع تنظيمها.

ثم نقل عن عالم الاجتماع القانوني جون كاربونييه Jean Carbonnier أنه يميل إلى أن دور القانون لا يقتصر على المحافظة على الواقع الاجتماعي، بل إنه أشمل من ذلك، فيسهم في التطوير وفي خلق العوامل اللازمة لحدوث التغيير الاجتماعي.

انظر: إبراهيم أبو الغار، علم الاجتماع القانوني والضبط الاجتماعي، ص١٥٣.

وقد جهدت في البحث عن كلام كاربونييه في كتابه الذي تم العزو إليه (Flexible droit) لكني لم أجده في موضع العزو (ص ٢٧٢-٢٧٤) لعله لأجل اختلاف الطبعة، كما أني لم أجده في مظانه.

Jean Carbonnier, Flexible droit pour une sociologie du droit sans rigueur (Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, E.J.A., 10ème éd., 2001.

(٢) المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام (٨/ ٢٥٥).

«وهي تستخرج من العنب والزبيب والتمر والحبوب، ومنها حرام ومنها حلال، فـ (المحرم منها الخمر، وهي النيء من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد) وعندهما لا يشترط القذف بالزبد لأنه يسمى خمرًا بدونه، ولأن المؤثر في فساد العقل وتغطيته هو الاشتداد، ولأبي حنيفة أن السكون أصل في العصير، وما بقي شيء من آثاره فالحكم له، وأحكام الشرع قطعية فلا يحكم بكونه خمرًا مع وجود شيء من آثار العصير للمغايرة بينهما، ولأن الثابت لا يزول إلا بيقين، فما بقي شيء من آثار العصير لا يتيقن بالخمرية.

وأما حرمتها فبالكتاب والسنة والإجماع، أما الكتاب فقوله تعالى: {إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ} [المائدة: ٩٠] والرجس: الحرام لعينه.

والسنة قوله صلى الله عليه وسلم: «حرمت الخمر لعينها» وقد تواتر تحريمها عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعليه إجماع الأمة، ويتعلق بها أحكام أخر: منها أنه يكفر مستحلها لثبوت حرمتها بدليل مقطوع به، ومنها أن نجاستها مغلظة لثبوتها بالدليل القطعي، ومنها أنها لا قيمة لها في حق المسلم حتى لا يجوز بيعها ولا يضمن غاصبها ولا متلفها؛ لأن ذلك دليل عزتها، وتحريمها دليل إهانتها، وقال صلى الله عليه وسلم: «إن الذي حرم شربها حرم بيعها وأكل ثمنها» ومنها حرمة الانتفاع بها لنجاستها، ولأن في الانتفاع بها تقريبها، والله تعالى يقول: {فَٱجْتَنِبُوهُ} [المائدة: ٩٠] ومنها أنه يحد بشرب القليل منها على ما بينا في بابها، ومنها أن الطبخ لا يحلها؛ لأن الطبخ في العصير يمنع الحرمة ولا يرفعها، ومنها جواز تخليلها على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

(الثاني: العصير إذا طبخ فذهب أقل من ثلثه وهو الطلاء)، وقيل: إذا ذهب ثلثه فهو الطلاء (وإن ذهب نصفه فالمنصف)، وإن طبخ أدنى طبخة فالباذق، والكل حرام إذا غلا واشتد وقذف بالزبد على الاختلاف لأنه رقيق لذيذ مطرب يجتمع الفساق عليه، فيحرم شربه دفعًا لما يتعلق به من الفساد.

(الثالث: السكر، وهو النيء من ماء الرطب إذا غلا كذلك)، قال صلى الله عليه وسلم: «الخمر من هاتين الشجرتين، وأشار إلى الكرم والنخلة»، وعليه إجماع الصحابة رضي الله عنهم.

(الرابع: نقيع الزبيب، وهو النيء من ماء الزبيب إذا غلا واشتدَّ كذلك)»[1].

(١) الاختيار لتعليل المختار (٤/ ٩٩).

وكذلك جعلها أربعة أنواع المرغيناني (٥٩٣هـ) صاحب الهداية[١]، والزيلعي (٧٤٣هـ) صاحب الكنز[٢] رحمهما الله تعالى.

وقد جعلها الرافعي (٦٢٣هـ) رحمه الله تعالى خمسة أنواع، فقال:

«وهي من خمسة أشياء: العنب، والتمر، والحنطة، والشعير، والعسل»[٣]، ويؤيده ما رواه الترمذي عن النعمان بن بشير رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن من الحنطة خمرًا، ومن الشعير خمرًا، ومن التمر خمرًا، ومن الزبيب خمرًا، ومن العسل خمرًا»»[٤]، لكن جعلها أبو بكر السمرقندي (٥٤٠هـ) ثمانية أنواع، فقال:

«أما الأسماء فثمانية: الخمر، والسكر، ونقيع الزبيب، ونبيذ التمر، والفضيخ، والباذق، والطلاء ويسمى المثلث، والجمهوري ويسمى أبو يوسفي.

أما الخمر: فهو اسم للنيء من ماء العنب بعدما غلي واشتد وقذف بالزبد وسكن عن الغليان وصار صافيًا، وهذا عند أبي حنيفة، وقال أبو يوسف ومحمد: إذا غلي واشتد فهو خمر وإن لم يسكن عن الغليان.

وأما السكر: فهو النيء من ماء الرطب بعدما غلي واشتد وقذف بالزبد وسكن غليانه عنده، وعندهما إذا غلي ولم يسكن غليانه.

وأما نقيع الزبيب: فهو الزبيب إذا نقع في الماء حتى خرجت حلاوته إلى الماء من غير طبخ.

وأما نبيذ التمر: فيقع على الماء الذي نقع فيه التمر، فخرجت حلاوته، ثم اشتد وغلي وقذف بالزبد، وهذا الاسم يقع على المطبوخ والنيء منه.

وأما الفضيخ: فهو البسر إذا خرج منه الماء وغلي واشتد وقذف بالزبد؛ وذلك بأن يكسر ويدق يسمى فضيخًا لأنه يفضخ أي يكسر ويرض.

وأما الباذق: فهو اسم لما طبخ أدنى من ماء العنب حتى ذهب أقل من الثلثين، سواء كان أقل من الثلث أو النصف، أو طبخ أدنى طبخه بعدما صار مسكرًا وسكن عن الغليان.

(١) الهداية في شرح بداية المبتدي (٤/ ٣٩٣).

(٢) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (٦/ ٤٤).

(٣) العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير (١١/ ٢٧٤).

(٤) سنن الترمذي (٤/ ٢٩٧). وهو عند أحمد في مسنده عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنه. انظر: مسند أحمد (٥/ ٣٣٣).

وأما الطلاء: فهو اسم للمثلث وهو المطبوخ من ماء العنب بعدما ذهب ثلثاه وبقي الثلث وصار مسكرًا.

وأما الجمهوري: فهو الطلاء الذي يلقى فيه الماء حتى يرق ويعود إلى المقدار الذي كان في الأصل ثم طبخ أدنى طبخه وصار مسكرًا»[١].

وقد أوصلها شيخي زاده (١٠٧٨هـ) إلى نحو أربعة وعشرين نوعًا، فقال:

«وأصولها الثمار كالعنب والتمر والزبيب، والحبوبات كالبر والذرة والدخن، والحلاوات كالسكر والفانيذ والعسل، والألبان كلبن الإبل والرماك والمتخذ من العنب خمسة أنواع أو ستة ثلاثة ومن الزبيب اثنان، ومن كل البواقي واحد، وكل منهما على نوعين ومطبوخ»[٢].

وسبب تسميتها بالخمر قد قاله المرداوي رحمه الله تعالى (٤٥٠هـ) إذ وجهه بقوله:

« وفي تسميتها خمرًا تأويلان:

أحدهما: لأنه يخمر عصيره في الإناء حتى يصير خمرًا أي يغطى ولو لم يغط لم يصِرْ خمرًا، والتخمير التغطية، ومنه سُمي خمار المرأة؛ لأنه يغطيها ويسترها.

والثاني: لأنه يخامر العقل بالسكر أي: يغطيه ويخفيه»[٣].

وكان ما سبق هو ما ذكره الفقهاء، لكنا إذا نظرنا إلى ما قاله اللغويون وجدناه أكثَر بشكل ملحوظ، فقد قال ابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ):

«ومن أسماء الخمر ونعوتها عن الطائفي:

قالوا: هي الخمر وهو الخمر؛ مؤنث ومذكر، لغتان، والمشعشعة، والمدامة، والإصفنط. وقال أبو الدقيش: الإصفند والطلاء والبابلية والعانية والشمول والصهباء والقهوة والخرطوم والسلاف والخندريس والجريال والعقار والقرقف والحميا، قال أبو سعيد: الرساطون بالرومية»[٤].

ومما سبق نعلم أن الخمر كانت مألوفةً مقترنةً بحياة العرب، وكان شربها عادةً متجذرةً في نواديهم، بل وعاداتهم اليومية، حتى أكثروا من أسمائها، وتفننوا في اتخاذها من أنواع شتى، لكن ذلك التجذر

(١) تحفة الفقهاء (٣/ ٣٢٥).

(٢) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (٢/ ٥٦٨).

(٣) الحاوي الكبير (١٣/ ٣٧٦).

(٤) الجراثيم (٢/ ١٠٧- ١١٤).

الاجتماعي لم يمنع المشرع من تشريع الحكم بالتحريم، لكنه حرمه على التدريج؛ فقد تدرجت أحكام الخمر من الذمّ لها، والتحذير منها، إلى التحريم القاطع والنهائي لها؛ إذ كان التحريم القاطع في العام الثالث من الهجرة[١]؛ فعن عمرو بن شرحبيل رضي الله عنه أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: (اللهمَّ بيّنْ لنا في الخمر بيانًا شافيًا، فنزلت هذه الآية التي في سورة البقرة: {۞يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَا} [البقرة: ٢١٩]، قال: فدُعِي عمر رضي الله عنه فقُرِئتْ عليه فقال: اللهمَّ بيّنْ لنا في الخمر بيانًا شافيًا، فنزلت الآية التي في سورة النساء: {يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ} [النساء: ٤٣]، فكان منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقام الصلاةَ نادَى: لا يقْرَبَنَّ الصلاة سكران، فدُعِي عمر رضي الله عنه فقُرِئَتْ عليه فقال: اللهمَّ بيّنْ لنا في الخمرِ بيانًا شافيًا، فنزلت الآيةُ التي في المائدَة: {يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ} [المائدة:٩٠] إلى قوله: {فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ} [المائدة:٩١]، فدُعِي عمرُ رضي الله عنه فقُرِئَتْ عليه فلما بلغَ: {فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ} قال: فقال عمر: انتَهَينا، انتهيْنا)[٢].

وقد ورد في سبب التحريم القطعي ما راوه مسلم رحمه الله تعالى عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أنه قال: (أتيت على نفر من الأنصار والمهاجرين، فقالوا: تعال نطعمك ونسقك خمرًا، وذلك قبل أن تحرم الخمر، قال: فأتيتهم في حش -والحش البستان- فإذا رأس جزور مشوي عندهم، وزق من خمر، قال: فأكلت وشربت معهم، قال: فذكرت الأنصار والمهاجرين عندهم، فقلت: المهاجرون خير من الأنصار، قال: فأخذ رجل أحد لحيي لرأس فضربني به فجرح بأنفي، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته، فأنزل الله عز وجل في شأن الخمر: {إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ} [المائدة:٩٠])[٣].

وقد بيَّنت أمُّنا عائشةُ رضي الله عنها هذا التدرُّج في تحريم الخمر، فقالت فيما يرويه البخاري رحمه الله تعالى:

«إنما نزل أول ما نزل منه -أي القرآن- سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء: لا تشربوا الخمر، لقالوا: لا نَدَعُ الخمر أبدًا، ولو نزل: لا تزنوا، لقالوا: لا نَدَعُ الزنا أبدًا»[٤].

(١) تفسير القرطبي (٦/ ٢٨٥)، البحر المحيط في التفسير (٤/ ٣٥٦)، اللباب في علوم الكتاب (٧/ ٥٠٥).

(٢) أخرجه أحمد والحاكم وقال: صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي.

انظر: مسند أحمد (١/ ٣٢٢)، المستدرك على الصحيحين للحاكم (٢/ ٣٠٥).

(٣) صحيح مسلم (٤/ ١٨٧٧).

(٤) صحيح البخاري (٦/ ١٨٥).

وقد قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى معلقًا على قول السيدة عائشة رضي الله تعالى عنها، وتبعه القسطلاني رحمه الله تعالى: «أشارت إلى الحكمة الإلهية في ترتيب النزول، وأن أول ما نزل من القرآن الدعاء إلى التوحيد، والتبشير للمؤمن والمطيع بالجنة، وللكافر والعاصي بالنار، فلما اطمأنت النفوس على ذلك أنزلت الأحكام، ولهذا قالت: ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندعها، وذلك لما طُبِعَت عليه النفوس من النفرة عن ترك المألوف»(١).

ومن الملاحظ في هذا الموقف هو سرعة استجابة المسلمين للأمر الإلهي؛ فعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «كنت ساقي القوم في منزل أبي طلحة، فنزل تحريم الخمر، فأمر مناديًا فنادى، فقال أبو طلحة: اخرج فانظر ما هذا الصوت، قال: فخرجت فقلت: هذا منادٍ ينادي: «ألا إن الخمر قد حرمت»، فقال لي: اذهب فأهرقها، قال: فجرت في سكك المدينة، قال: وكانت خمرهم يومئذ الفضيخ، فقال بعض القوم: قتل قوم وهي في بطونهم، قال: فأنزل الله: {لَيۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٞ فِيمَا طَعِمُوٓاْ} [المائدة: ٩٣]»(٢).

ولم يكن ذلك الموقف الوحيد، بل قد روى بريدة رضي الله تعالى عنه، عن أبيه قال: بينما نحن قعود على شرابٍ لنا، ونحن على رَمْلة، ونحن ثلاثة أو أربعة، وعندنا باطِيةٌ (إناء عظيم يوضع فيه الخمر(٣)) لنا، ونحن نشرب الخمر حِلا إذ قمت حتى آتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسلم عليه، وقد نزل تحريم الخمر: {يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ}، إلى آخر الآيتين، {فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ}، فجئت إلى أصحابي فقرأتها عليهم إلى قوله: {فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ}، قال: وبعض القوم شربته في يده، قد شرب بعضًا وبقي بعضٌ في الإناء، فقال بالإناء تحت شفته العليا كما يفعل الحجّام (أي: بصق ما في فمه من الخمر الذي لم يبتلعه بعد). ثم صبوا ما في باطيتهم، فقالوا: انتهينا ربَّنا! انتهينا ربَّنا!»(٤).

فكما هو واضح من هذه الآثار والأخبار أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد بادروا للامتثال لأمر الله تعالى بتحريم الخمر، بل إنهم أراقوا الخمر حتى صارت طرق المدينة المنورة تجري فيها الخمر كالأنهار، وقالوا: انتهينا ربنا! انتهينا ربنا!

وهنا أودُّ مقارنة هذا الامتثال وهذه المبادرة السريعة لتطبيق الحكم، مع صدور قانون حظر بيع وتداول الخمور والمشروبات الكحولية في الولايات المتحدة الأمريكية.

(١) فتح الباري لابن حجر (٩/ ٤٠)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري (٧/ ٤٥٣).

(٢) صحيح البخاري (٦/ ٥٤).

(٣) المخصص (٣/ ١٩٨)، المغرب في ترتيب المعرب (ص: ٤٦)، لسان العرب (١٤/ ٧٤).

(٤) تفسير الطبري (١٠/ ٥٧٢)، تفسير ابن كثير (٣/ ١٨٥)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور (٣/ ١٥٩).

فقد كان عبارة عن حظر دستوري وطني على إنتاج واستيراد ونقل وبيع المشروبات الكحولية، وظل ذلك الحظر ساريًا من عام ١٩٢٠ إلى عام ١٩٣٣، وكانت قد ظهرت إرهاصات ذلك الحظر في أواخر القرن التاسع عشر لأسباب تتعلَّق بشأن التأثيرات السلبية للكحول من الناحية الاجتماعية والأخلاقية على المجتمع الأمريكي، وقد تمَّت المصادقة على التعديل الثامن عشر لدستور الولايات المتحدة الذي أقر ذلك الحظر في عام ١٩١٩.

لكن خلال فترة الحظر انتشرت السوق السوداء لبيع الخمور، كما انتشرت أيضًا عمليات التهريب، مما أدَّى إلى ارتفاع معدلات الجريمة المنظمة والفساد، وقد كان تطبيق الحظر غيرَ متسقٍ وغيرَ فعَّالٍ، واستمرَّ العديد من الأمريكيين في الشرب على الرغم من الحظر، ولمَّا رأت الحكومةُ ذلك الفشلَ الذَّريع، قامت بإلغاء الحظر بالتصديق على التعديل الحادي والعشرين في عام ١٩٣٣ الذي أنهى الحظر الوطني على الكحول وسمح لكل ولاية بتنظيم بيع وتوزيع المشروبات الكحولية.

وعلى الرغم من طبيعته قصيرة العمر نسبيًّا، كان للحظر تأثير دائم على المجتمع والثقافة الأمريكية، أسهم في صعود الجريمة المنظمة(١).

ويمكن إرجاع أسباب نجاح التشريع الإسلامي في إلزام المسلمين بترك الخمر، في حين فشل القانون الأمريكي في القيام بالمهمة نفسها حيال الشعب الأمريكي إلى أن الدين التزام طوعي في قلوب المؤمنين به، فيقوم المؤمن باتباع الأوامر الدينية طواعية وباختيار شخصي منه، في حين أنَّ تطبيق القانون يمكن أن يُنظر إليه أحيانًا على أنه مفروض من قبل الدولة أو السلطات مع فقد القناعة الذاتية بصحة أو معقولية هذا القانون، ولذا فإنَّ الشخص يقوم بمخالفة القانون متى أمن الإفلات من تلك العقوبة أو من رقابة السلطات، في حين يستحيل الإفلات من رقابة أو عقاب السلطة الإلهية عند المؤمنين؛ إذ إن التعليمات الدينية صادرة من مصدر إلهي، وذلك يمنحها بُعدًا متساميًا، مما يعزز شعور الخوف من العقوبة الإلهية.

وبالرغم من وجود بعض المخالفات في شرب الخمر في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، وفي العصور اللاحقة، فإنَّ شرب الخمر يظلُّ قاصرًا على نطاق محدود، ولا يمثل ظاهرةً اجتماعيةً، مما يدلُّ على نجاح التشريع الإسلامي في خلْقِ تغييرٍ اجتماعي إيجابي ملحوظ.

(١) انظر:
"Prohibition." Encyclopedia Britannica. Accessed February 28, 2023.
https://www.britannica.com/event/Prohibition-United-States-history-19201933-.
وللاطلاع الموسع على تاريخ استهلاك الكحوليات، لا سيما في العصر الحديث، ومحاولات الحد منه، والآثار الاجتماعية لذلك، يمكنك الرجوع إلى:
Jack S. Blocker, David M. Fahey, and Ian R. Tyrrell, eds., Alcohol and Temperance in Modern History: An International Encyclopedia (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2003).

وهنا أودُّ التنبيه على أنَّ من عناصر تأثير الفقه في المجتمع هو أنه لا يمثل جانبًا روحيًّا دينيًّا فحسب، بل له أيضًا قوة القانون؛ فلو أخذنا مثال تحريم الخمر، فإننا نرى فيه بعدين:

الأول: هو البعد الديني الروحي الذي يمتثل له المؤمن خوفًا من الله تعالى أو إرضاءً له سبحانه.

والبعد الثاني: هو بعد السلطة القانونية؛ إذ شرع الإسلام عقوبة على شرب المسكرات.

فاتحاد عنصر الدين بما له من سلطة على النفوس مع عنصر القانون بما له من سلطة التنفيذ والجزاء الدنيوي يمثل عنصر قوة ملموسة التأثير على المجتمع، في حين أنَّ الفصل بين الدين والقانون يضرُّ بكل منهما، بل وبالمجتمع، كما يؤكده هارولد بيرمان[1].

تأثير التشريع الإسلامي على نظام الزواج عند العرب:

لا شكَّ أن الزواج يعدُّ نظامًا اجتماعيًّا معترفًا به في مختلف الثقافات والمجتمعات عبر التاريخ؛ فالزواج وسيلة لتنظيم العلاقات الاجتماعية، وتنظيم السلوك الجنسي، وضمان استمرارية المجتمع من خلال الإنجاب والتنشئة الاجتماعية للأطفال.

ويؤسس نظام الزواج لمجموعة من المعايير والتوقعات الاجتماعية التي تحدد أدوار ومسؤوليات والتزامات الأفراد الذين يؤسسون أو ينتجون عن تلك المنظومة، فيحدد حقوق والتزامات الزوجين كل تجاه للآخر، وكذلك تجاه الأطفال الذين ينتجون عن ذلك الزواج.

كما تختلف هذه المعايير والتوقعات بحسب الثقافات والفترات التاريخية المختلفة، ولكنها تشترك جميعًا في أنها إقامةُ علاقةٍ بين شخصين مُعترَفٍ بها اجتماعيًّا، تقوم على الموافقة المتبادلة.

وإذا أخذنا العرب قبل الإسلام نموذجًا لدراسة أثر التشريع الإسلامي عليه، فإننا سنجد أنَّ الزواج كان عندهم على عدة أشكال وأنواع؛ فمنه ما كان يسمونه « زواج البعولة»؛ وهو الزواج الذي لا يزال في مجمله قائمًا إلى اليوم، فهو الزواج القائم على الخطبة والمهر، وعلى الإيجاب والقبول، وهو زواج منظم، رتَّب الحياة العائلية، وعيَّن واجبات الوالدين والبنوة، وهذا هو النظام الذي أقره الإسلام، بحيث يكون الرجل بموجبه زوجًا للمرأة، وتكون تلك المرأة في حمايته ورعايته، غير أن هذا الزواج

(١) أكد ذلك في كتابه الذي عنونه بـ«التفاعل بين القانون والدين»، فقد عقد فصلاً سماه «القانون بعدٌ من أبعاد الدين» أكد فيه أن القانون والدين مترابطان، ويجب أخذهما في الاعتبار معًا؛ لأن كلا منهما يلعب دورًا حاسمًا في خلق النظام الاجتماعي والعدالة، وأن كلًّا منهما يؤثر في الآخر وينتفع منه، وأن الفصل بينهما يضر بكليهما.
انظر:
Harold Joseph Berman, “Law as a Dimension of Religion,” in The Interaction of Law and Religion (Nashville: Abingdon Press, 1974).

كان يبيح للزوج أن يتزوج من النساء ما أحب من غير حصر، فأمْرُ عدد الأزواج راجع إليه؛ فقد يكتفي بواحدة، وقد يعدد إن أحب(١).

وهذه الجزئية تحديدًا قد أبطلها الإسلام، فمنع من التزوج من عدد لا حصر له؛ لأنه يؤدي إلى عدم القدرة على العدل، بل وإلى عدم القدرة على النفقة على الزوجات ولا الأولاد، مما يؤدي إلى فساد الأسرة، وبالتالي المجتمع ككل، وقصر الله تعالى الزواج على أربعة فحسب كحد أقصى، فقال الله تعالى في محكم التنزيل: {وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا}(٢).

كما أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر قيس بن الحارث رضي الله تعالى عنه بالاقتصار على أربع من مجموع نسائه؛ فقد روى أبو داود وابن ماجه عن قيس بن الحارث قال: أسلمت وعندي ثمان نسوة، فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت ذلك له فقال: «اختر منهن أربعًا»(٣).

وكذا قال لغيلان الثقفي رضي الله تعالى عنه؛ فعن ابن عمر قال: أسلم غيلان الثقفي وعنده عشر نسوة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أمسك أربعًا، وفارق سائرهن»(٤).

كما أن العرب كانت تنظر للزوجة على أنها في حيازة الزوج وملكه؛ ولذلك عوملت بعد وفاة زوجها معاملة «التركة»، أي من ضمن الممتلكات التي يتركها الإنسان بعد وفاته ليقتسمها الورثة لأنها كانت في ملك زوجها وفي يمينه!!

فكان من له حق إرث زوجها أن ينكحها بالصداق الأول، أو أن يزوجها أي شخص يشاء ويأخذ هو صداقها منه، أو أن يمنعها من النكاح حتى تموت فيرثها، أو تفتدي منه بصداقها(٥).

وقد حدث أن كبيشة بنت معن بن عاصم الأوسية توفي عنها أبو قيس بن الأسلت رضي الله تعالى عنهما، فجنح عليها ابنه (يعني يبين أنه أحق بها)، فجاءت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا نبي الله، لا أنا ورثت زوجي، ولا أنا تُركت فأنكح، فأنزل الله تعالى قوله الكريم: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا ۖ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ} [النساء: ١٩](٦).

(١) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (١٠/ ٢٠٥).

(٢) [النساء: ٣].

(٣) سنن أبي داود (٢/ ٢٧٢)، سنن ابن ماجه (٣/ ١٢٩).

(٤) مسند أحمد (٤/ ٣٣٧)، صحيح ابن حبان (٩/ ٤٦٥).

(٥) تفسير العز بن عبد السلام (١/ ٣١١).

(٦) تفسير الطبري (٨/ ١٠٤-١٠٦).

فبين الله تعالى أنَّ المرأة أحقُّ بنفسها، وأنها حرة تملك إرادتها، وليس من التركة، وأبطل ما كان عليه العرب في هذا الأمر.

وكان من نكاحهم أيضا نكاح الضيزن أو نكاح المقت[١]؛ وهو أن يتزوج الرجل امرأة أبيه (لأنه أحق بها، يفعل بها ما يشاء كما سبق بيانه). وقد حرم الله تعالى ذلك الزواج فقال عز من قائل: {وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا}[٢].

ومن الأنكحة التي حرمها الإسلام بعد أن كانت شائعة في الجاهلية: «نكاح الشغار»؛ وهو أن يقول الرجل لصاحبه: زوجني أختك أو بنتك أو من تلي أمرها، على أن أزوجك أختي أو بنتي أو من ألي أمرها، ولا يكون بينهما مهر، فيكون بضع[٣] كل واحدة منهما في مقابلة بضع الأخرى[٤].

وقد اتفق الفقهاء على حرمته[٥]؛ لنهي النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق عليه، فعن ابن عمر رضي الله عنهما: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الشغار»[٦].

وكما عرف عرب الجاهلية تعدد الزوجات للرجل الواحد (Polygyny)، فقد عرفوا كذلك تعدد الأزواج للمرأة الواحدة (Polyandry)[٧]، فيما يعرف بنكاح الاستبضاع؛ وهو أن يعجب الرجل بنجابة رجل آخر ونبله، فيأمر زوجته أن تبيح له نفسها، فإذا حملت منه رجع هو إلى وطئها حرصًا على نجابة الولد[٨].

ومن أشكال اجتماع أكثر من رجل على امرأة واحدة ما كان يدعى بزواج الرهط؛ وهو أن يجتمع فيه الرهط أي رجال أقل من العشرة، فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها، برضاها، فإذا حملت ووضعت، أرسلت إليهم فلم يستطيع رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها، فتقول لهم: قد عرفتم الذي من أمركم، وقد ولدت، ثم تختار أحدهم وتقول له: هذا ابنك يا فلان، فيلحق بنسب هذا الرجل.

(١) المحبر (ص: ٣٢٥)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (١٠/ ٢٠٦).

(٢) [النساء: ٢٢].

(٣) البضع: الفرج. ويعنى به التمكين من الوطء.

(٤) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٢/ ٧٠٠)، المحكم والمحيط الأعظم (٥/ ٣٩٢)، طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية (ص: ٤٧)، النهاية في غريب الحديث والأثر (٢/ ٤٨٢)، مختار الصحاح (ص: ١٦٦)، لسان العرب (٤/ ٤١٧).

(٥) الأصل لمحمد بن الحسن الشيباني (١٠/ ٢٥٦) المبسوط للسرخسي (٥/ ١٠٥)، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٤/ ٣٦١)، المدونة (٢/ ٩٩)، الرسالة للقيرواني (ص: ٩٠)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٣/ ٨٠)، الأم للشافعي (٥/ ٨٢)، المهذب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي (٢/ ٤٤٦)، المجموع شرح المهذب (١٦/ ٢٤٥)، المغني لابن قدامة (٧/ ١٧٦)، العدة شرح العمدة (ص: ٤١٧)، شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٥/ ٢١٩).

(٦) صحيح البخاري (٧/ ١٢)، صحيح مسلم (٢/ ١٠٣٤).

(٧) وقد كتب الباحث أرزو آزاد مقالا عن تعدد الأزواج الأخوي (Fraternal Polyandry): (وهو نظام زواج تتزوج فيه المرأة من رجلين أو أكثر من الإخوة، ويعيشون عادة في منزل واحد) في إقليم «باكتريا» (إقليم يقع في آسيا الوسطى. منطقة خارستان الريفية شمال أفغانستان حاليًّا، والتي أصبحت مدينة بلخ بعد الفتوحات الإسلامية). وقد بين الباحث فيه أنهم كانوا يمارسون في هذا الإقليم هذا النوع من الزواج، كما درس أثر دخول الإسلام عليهم في إبطال تلك العادة. انظر:

Arezou Azad, “Living Happily Ever After: Fraternal Polyandry, Taxes and ‘the House’ in Early Islamic Bactria,” Bulletin of the School of Oriental and African Studies 79, no. 1 (2016): 3356-.

(٨) شرح أخصر المختصرات (٧٠/ ٣)، المختصر الفقهي لابن عرفة (٧/ ١٦٧)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (٥/ ٢٤٠).

وكذلك من أشكال اجتماع أكثر من رجل على امرأة واحدة: ما سموه بـ «زواج صَوَاحِب الرايات»؛ وهو أن يجتمع الناس الكثير، فيدخلون على امرأة لا تمنع من جاءها، وقد كان من يمارسه هن البغايا الزواني، فقد كن ينصبن على أبوابهن راياتٍ تكون علمًا، فمن أرادهن دخل عليهن، فإذا حملت إحداهن ووضعت حملها جُمعوا لها، ودعوا لهم «القافة»، ثم ألحقوا ولدها بالذي يرون، فاستلحقه به، ودعي ابنه ولا يمتنع من ذلك[١].

وقد وثقت عائشة رضي الله تعالى عنها هذه الأنكحة الجاهلية؛ فقد روى البخاري رحمه الله تعالى عنها: «أن النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء: فنكاح منها نكاح الناس اليوم: يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو ابنته، فيصدقها ثم ينكحها، ونكاح آخر: كان الرجل يقول لامرأته: إذا طهرت من طمثها: أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه، ويعتزلها زوجها ولا يمسها أبدًا، حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه، فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أحب، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد، فكان هذا النكاح نكاح الاستبضاع. ونكاح آخر: يجتمع الرهط ما دون العشرة، فيدخلون على المرأة، كلهم يصيبها، فإذا حملت ووضعت، ومر عليها ليال بعد أن تضع حملها، أرسلت إليهم، فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع، حتى يجتمعوا عندها، تقول لهم: قد عرفتم الذي كان من أمركم وقد ولدت، فهو ابنك يا فلان، تسمي من أحبت باسمه فيلحق به ولدها، لا يستطيع أن يمتنع به الرجل، ونكاح الرابع: يجتمع الناس الكثير، فيدخلون على المرأة، لا تمتنع ممن جاءها، وهن البغايا، كن ينصبن على أبوابهن رايات تكون علمًا، فمن أرادهن دخل عليهن، فإذا حملت إحداهن ووضعت حملها جمعوا لها، ودعوا لهم القافة، ثم ألحقوا ولدها بالذي يرون، فالتاط به، ودعي ابنه، لا يمتنع من ذلك «فلما بعث محمد صلى الله عليه وسلم بالحق، هدم نكاح الجاهلية كله إلا نكاح الناس اليوم»[٢].

وهذا هو النكاح الذي قد رتب عليه الفقهاء أحكامه والتي هي كما ذكرها السعدي (٤٦١هـ) رحمه الله تعالى فقال:

«فأما النكاح الصحيح للحرة إذا لم يكن معه وطء فانه يوجب عشرين حكمًا؛

- أحدها: التوارث إن كل الزوج مسلمًا.
- والثاني: الطلاق.
- والثالث: الظهار.

(١) وقد نازع الدكتور جواد علي رحمه الله تعالى في كون «زواج الرهط»، وزواج «صواحب الرايات» من أنواع زواج الجاهلية؛ فقال: «فلا يمكن عدّهما زواجًا بالمعنى المفهوم من الزواج؛ لأنهما في الواقع نوع من أنواع البغاء، وخاصة «زواج صواحبات الرايات»، وقد عرفوا الزواج الأول بأنه زواج». انظر: المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام (١٠/ ٢١١).

(٢) صحيح البخاري (٧/ ١٥).

- والرابع: الإيلاء.
- والخامس: اللعان إذا كانا محصنين.
- والسادس: حرمة المصاهرة فيما سوى الربائب؛ لأن حرمة الربائب تكون بالدخول بعد النكاح.
- والسابع: حق الفراش في معنى البناء بها.
- والثامن: ثبوت النسب منه إن جاءت بولد إن كان لمثله فراش.
- والتاسع: حق المهر إن كان مسمى.
- والعاشر: المتعة إن لم يكن المهر مسمى.
- والحادي عشر: حق النفقة.
- والثاني عشر: حق المسكن إن لم يكن المنع من جهتها.
- والثالث عشر: حرمة نكاح الأمة عليها.
- والرابع عشر: حرمة نكاح ما فوق الثلاث عليها.
- والخامس عشر: للزوج وطؤها إن أوفاها مهرها أو طاعته بغير وفاء.
- والسادس عشر: حرم على غيره نكاحها.
- والسابع عشر: حرمة الجمع بينها وبين ذوات محارمها.
- والثامن عشر: البينونة بغير الطلاق.
- والتاسع عشر: حق البينونة إليها.
- والعشرون: حق القسم بينها وبين صويحباتها.
- فتلك عشرون وجهًا»[1].

فقد أبقى التشريع الإسلامي على النظام الذي يرعى إقامة الأسرة، وكرامة المرأة، وصحة النسب، وألغى بقية النظم التي وإن كان متعارفًا عليها اجتماعيًّا، غير أنها كانت فاسدةً فسادًا يشوه النسيج المجتمعي ويهتك أوصاله، فكان هذا أيضًا بيانًا لدور التشريع ومساهمته في تطوير «الواقع الاجتماعي».

(١) النتف في الفتاوى للسعدي (١/ ٢٦٤).

تأثير التشريع الإسلامي على زي النساء:

لم تكن نساءُ قريشٍ ولا نساءُ يثربَ في الجاهلية يغطين رؤوسهن، سواء في ذلك الحرة والأمة، وبما أن لطبقة الرقيق (عبيدًا كانوا أو إماء) أخلاقًا وسلوكياتٍ تختلف عن أخلاق وسلوكيات الأحرار نظرًا للبيئة والظروف التي نشأوا فيها[١]، فقد وجدنا الإماء ربما تساهلن فيما يخصُّ شرفهن وأعراضهن، وكان هذا يطمع ويغري السقطة والأراذل في ملاحقتهن ومغازلتهن إلى حد الإيذاء بالقول، بل ربما التحرش الفعلي بهن، وبما أن الحرائرَ العفيفاتِ لم يكُنَّ يتميزن عن الإماء بالزي، أَمَرَ الشرع الشريف نساءَ المؤمنين بذلك التميز؛ حفاظًا لهن وكرامة لهن، وثبت ذلك الأمر في نساء المسلمين حتى صار علامة وهوية مميزة لهن.

وقد وردت آثار وأخبار تبين ما كان عليه الحال في أول الإسلام إلى نزول الأمر الإلهي الكريم، فقد روى الطبري رحمه الله تعالى: أنه كان بالمدينة رجال من المنافقين إذا مرَّت بهم امرأة سيئة الهيئة والزي، حسب المنافقون أنها مزنية وأنها من بغيتهم، فكانوا يؤذون المؤمنات بالرفث ولا يعلمون الحرة من الأمة، فأنزل الله في ذلك {يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَ} يقول: إذا كان زيهن حسنًا لم يطمع فيهن المنافقون[٢].

وذكر أيضا أنه: «قد كانت المملوكة إذا مرت تناولوها بالإيذاء، فنهى الله الحرائر أن يتشبهن بالإماء»[٣].

وحكى في تفسير الآية الكريمة عن مجاهد قوله {يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ} يتجلببن، فيعلم أنهن حرائرُ، فلا يعرض لهن فاسق بأذًى من قول ولا ريبة[٤].

وزاد بيانًا أن الإيذاء غالبًا يكون بالليل حيث يقل الرقيب، وتشتبه الرؤية، فقال إن النساء كن: إذا كان الليل خرجن يقضين حوائجهن، وكان رجال يجلسون على الطريق للغزل، فأنزل الله {يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ} يقنعن بالجلباب حتى تعرف الأمة من الحرة[٥]. فإنهم كانوا إذا رأوا امرأة عليها جلباب قالوا: هذه حرة، كفوا عنها، وإذا رأوا المرأة ليس عليها جلباب قالوا: هذه أمة، فوثبوا إليها[٦].

(١) يمكنك ملاحظةُ ذلك في الثقافة العربية في قول هند بنت عتبة للنبي صلى الله عليه وسلم وهي تبايعه على الإسلام، حينما قال لها: «أبايعك على أن لا تشركي بالله شيئًا ولا تسرقي ولا تزني». فقالت: يا رسول الله وهل تزني الحرة؟ قال: لا والله ما تزني الحرة».

انظر: تفسير الطبري (٢٣/ ٣٤٢)، مسند أبي يعلى الموصلي (٨/ ١٩٤).

وقولهم في أمثالهم: «تجوع الحرة ولا تأكل بثديها» أي: لا تكون ظئرًا مرضعة لقوم وإنْ آذاها الجوع.

انظر: مجمع الأمثال (١/ ١٢٢)، تصحيح الفصيح وشرحه (ص: ٤٤٢)، طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية (ص: ٩١).

- فهذا وأمثاله يبين مفارقة الحرائر للإماء في السلوكيات والتصرفات، وما تقبل به وما ترده.

(٢) تفسير الطبري (١٩/ ٢١٦).

(٣) تفسير الطبري (٢٠/ ٣٢٥).

(٤) تفسير الطبري (٢٠/ ٣٢٥).

(٥) تفسير الطبري (٢٠/ ٣٢٦).

(٦) تفسير ابن كثير (٦/ ٤٨٢).

ويذكر ابن كثير رحمه الله تعالى أنَّ ذلك الأمر الإلهي كان ليتميز نساء المسلمات عن سمات نساء الجاهلية وسمات الإماء(١).

ولأجل ذلك السبب الاجتماعي نهى عمر رضي الله تعالى عنه الإماء من التشبه بالحرائر بتغطية رؤوسهن؛ لئلا يلزم عن ذلك مفسدة أن يتعدى السقطة على الحرائر، فقد كان يضرب الإماء أن يتقنعن، يقول: «لا تتشبهين بالحرائر»(٢).

وقال لأمة رآها متقنعة قال: «اكشفي رأسك، لا تشبهين بالحرائر»(٣).

وأثر ذلك الإنكار عن بعض التابعين كإبراهيم النخعي، فقد كان يكره أن يتقنع الإماء تشبهًا بالحرائر، وقال: إنه ليس عليهن ذلك لا في صلاة وفي خارج الصلاة(٤).

والسبب في هذا التفريق كما ذكرنا: هو حماية الحرائر من أن يُظَنَّ بهن أنهن إماء ممن يسلكن مسلك الغنج؛ إذ كان ذلك -فيما يبدو- سمة غالبة فيهن، وبالتالي يسقط عليهن السقطة خلطًا بين هاتين الطبقتين، بل ربما تطور الأمر إلى اقتتال بين أهل تلك الحرة وبين المعتدى عليها ظنًّا أنها من سواقط الإماء، وتسيل بسبب ذلك الخلط الدماء، فضرب الشرع الشريف ذلك التمييز منعًا لكل تلك المفاسد(٥).

(١) تفسير ابن كثير (٦/ ٤٨١).

(٢) الآثار لمحمد بن الحسن (١/ ٦١١).

(٣) مصنف عبد الرزاق الصنعاني (٣/ ١٣٦).

(٤) الآثار لأبي يوسف (ص: ٢٩).

(٥) لكن قد رأى ابن حزم رحمه الله تعالى أنه لا فارقَ بين الحرة والأمة فيما يلزم الالتزام به، وأنه لا تمييز بينهن، فقال: «وقد ذهب بعض من وَهَلَ في قول الله تعالى: {يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين} [الأحزاب: ٥٩] إلى أنه إنما أمر الله تعالى بذلك لأن الفساق كانوا يتعرضون للنساء للفسق؛ فأمر الحرائر بأن يلبسن الجلابيب ليعرف الفساق أنهن حرائرُ فلا يعترضوهن. قال علي: ونحن نبرأ من هذا التفسير الفاسد الذي هو: إما زلة عالم ووهلة فاضل عاقل، أو افتراء كاذب فاسق؛ لأن فيه أن الله تعالى أطلق الفساق على أعراض إماء المسلمين، وهذه مصيبة الأبد» المحلى بالآثار (٢/ ٢٤٩).

لكن فاته أن ذلك التفريق والتمييز إنما هو من عهد النبي صلى الله عليه وسلم، متعارف عليه بين الصحابة الكرام عليهم الرضوان؛ فقد روى البخاري ومسلم عن أنس بن مالك قال: «أقام النبي صلى الله عليه وسلم بين خيبر والمدينة ثلاثًا يبني عليه بصفية بنت حيي، فدعوت المسلمين إلى وليمته، فما كان فيها من خبز ولا لحم، أمرنا بالأنطاع، فألقي فيها من التمر والأقط والسمن، فكانت وليمته، فقال المسلمون: إحدى أمهات المؤمنين، أو ما ملكت يمينه، فقالوا: إن حجبها فهي من أمهات المؤمنين، وإن لم يحجبها فهي مما ملكت يمينه، فلما ارتحل وطَّأ لها خلفه، ومدَّ الحجاب بينها وبين الناس». انظر: صحيح البخاري (٥/ ١٣٥)، صحيح مسلم (٢/ ١٠٤٥).

وهذا يدل على أن ذلك كان ثابتًا عندهم معمولًا به دون نكير في ثقافتهم، ولم يأتِ عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يفيد النكير عليه، بل أكده بفعله مع صفية رضي الله تعالى عنها، وكذلك تصرُّفُ الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم بعده صلى الله عليه وسلم يدلُّ عليه ويؤكده، وكانت المصلحة في هذا التفريق الشرعي بين هاتين الطبقتين الاجتماعيتين ما ذكرناه في أعلى الكلام. وأما ما قاله ابن حزم رحمه الله تعالى من أن «فيه أن الله تعالى أطلق الفساق على أعراض إماء المسلمين، وهذه مصيبة الأبد»، فلا يصح؛ إذ إن الله تعالى قد منع ذلك بعقوبة حد الزنا، فأين إطلاق الفساق على أعراض إماء المسلمين؟!

ومن تتبع تصرفات الإماء في تلك الثقافة يفهم أنهن كن لا يرددن يد لامس، فعن سعيد بن سعد بن عبادة، قال: «كان بين أبياتنا إنسان مخدج ضعيف، لم يُرَعْ أهلُ الدار إلا وهو على أمة من إماء الدار يخبث بها. وكان مسلمًا، فرفع شأنه سعد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «اضربوه حده» قالوا: يا رسول الله، إنه أضعف من ذلك، إن ضربناه مائة قتلناه قال: «فخذوا له عثكالًا (أي: عنقود النخل الذي يخرج منه التمر) فيه مائة شمراخ، فاضربوه به ضربة واحدة، وخلوا سبيله». مسند أحمد (٣٦/ ٢٦٣).

ففي هذا النموذج كانت الأمة في الدار، وقد سمحت لرجل (وفي رواية عند أحمد أيضا: «رويجل ضعيف سقيم مخدج») أن يزني بها في عقر دارها، ولولا أنها كانت مريدة راغبة، بل ربما داعية متغنجة، لكان من المستحيل أن يجرؤ ذلك الضعيف السقيم أن يفعل ذلك بها في عقر دار القوم.

فلا عجب بعد ذلك أن يمنع الشرع الشريف فساد السلوك الغالب على طبقة ما من أن يؤثر بالضرر على طبقة أخرى لم يفش ذلك السلوك فيها لأسباب اجتماعية وبيئية وثقافية.

وقد استجابت نساء قريش ونساء الأنصار إلى الأمر الإلهي الكريم، وبادَرْنَ إلى التمييز في الزي والتستر؛ فقد روى البخاري عن أُمِّنا عائشة رضي الله عنها، قالت: «يرحم الله نساء المهاجرات الأول، لما أنزل الله: {وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ} شققن مروطهن (كساء من صوف أو خز يؤتزر به وربما تلقيه المرأة على رأسها وتتلفع به)[١] فاختمرن به»[٢].

وقد رواه ابن أبي حاتم رحمه الله تعالى في التفسير عن نساء الأنصار أيضًا رضي الله تعالى عنهن، فروى عن صفية بنت شيبة قالت: بينما نحن عند عائشة قالت: وذكرت نساء قريش وفضلهن، فقالت عائشة: إن لنساء قريش لفضلًا، وإني والله ما رأيتُ أفضلَ من نساء الأنصار أشد تصديقًا بكتاب الله، ولا إيمانًا بالتنزيل، لقد أنزلت سورة النور{وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ} انقلب رجالهن إليهن يتلون عليهن ما أُنزل إليهن فيها، ويتلو الرجل على امرأته وابنته وأخته، وعلى كل ذي قرابته، ما منهن امرأة إلا قامت إلى مِرْطِها المُرَحَّل فاعْتَجَرَتْ به تصديقًا وإيمانًا بما أنزل الله من كتابه، فأصبحن يصلين وراء رسول الله صلى الله عليه وسلم الصبح مُعْتَجِرَاتٍ كأنَّ على رؤوسهن الغربانَ[٣].

فهذه الآثار الشريفة تدلُّ على تدخُّل الشريعة بأحكامها في تعديل زي ثقافي لمجتمع المسلمين في المدينة المنورة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام، وكان لهذا التعديلِ أثرٌ اجتماعيٌّ هو درء مفاسد التعرُّض للحرائر، بل وربما سفك الدماء بسبب الخلْطِ بين سلوك الحرائر وسلوك الإماء، فيتحرش أحد السقطة بامرأةٍ يظنها أَمَةً، فإذا بها حرة، مما يثير حفيظة ذويها، فتسفك الدماء.

وقد شرط الفقهاء للحجاب عدة شروط، كما اختلفوا فيما بينهم في حد عورة المرأة الحرة:

فقال الكشناوي (١٣٩٧هـ) رحمه الله تعالى: «(ولا تظهر المرأة زينتها لغير محارمها، ولا تمشي في ثوب يظهر تكسير أعطافها، ولا بأس بدخول عبدها المأمون عليها)، يعني لا يجوز للمرأة أن تظهر عورتها الخفيفة إلا لمحارمها، وأما المغلظة فلا يجوز إظهارها إلا لزوجها أو سيدها. قال النفراوي: وحاصل المعنى: أنه يحرم على المرأة لبس ما يُرى منه أعلى جسدها: كثديها أو أليتها بحضرة من لا يحلُّ له النظرُ إليها، فالواصف هو الذي يحدد العورة، ومثل الواصف: الذي يشف؛ أي يرى منه لون الجسد من كونه أبيض أو أسود، وأما لبس النساء الواصف أو الذي يشف بحضرة من يحل له النظر إليها كزوجها أو سيدها فلا حَرَجَ عليها فيه»[٤].

---

(١) المغرب في ترتيب المعرب (ص: ٤٤٠).

(٢) صحيح البخاري (٦/ ١٠٩).

(٣) تفسير ابن أبي حاتم (٨/ ٢٥٧٥).

(٤) أسهل المدارك «شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك» (٣/ ٣٦٨).

وقال الرحيباني الحنبلي (١٢٤٣هـ) رحمه الله تعالى: «(وكره لهما) -أي: الرجل والمرأة- (لبس ما يصف البشرة)، أي: مع ستر العورة بما يكفي في الستر. (و)كره (لها) -أي: المرأة- لبس (ما يصف الحجم)؛ لما روي عن أسامة بن زيد، قال: «كساني رسول الله صلى الله عليه وسلم قبطية كثيفة كانت مما أهدى له دحية الكلبي، فكسوتها امرأتي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما لك لا تلبس القبطية؟ قلت: يا رسولَ الله كسوتها امرأتي، فقال: مرها فلتجعل تحتها غلالة، فإني أخاف أن تصف حجم عظامها» رواه أحمد.

(ويتجه تحريم) لبس المرأة (ما) -أي: ثوبًا ونحوه كمنديل على وجهها- (يصف البشرة)، أي: يحكي هيئتها من بياض أو سواد إذا كانت يراها أجنبي في الصلاة، وخارجها وكان (مفردا) عن ساتر تحته»[١].

فيفهم من هذا أنهم اشترطوا في لباس المرأة: ألا يكشف، وألا يصف، وألا يشف.

- وفيما يتعلق بما يكون عورة من المرأة: فقد اختلفوا في ثلاثة أعضاء: الوجه، والكفين، والقدمين.

أما الوجه والكفان:

فالحنفية لا يرون أنهما عورة: يقول أبو المعالي برهان الدين ابن مازه الحنفي (٦١٦هـ): «أما المرأة يلزمها أن تسترَ نفسها من فرقها إلى قدميها ولا يلزمها ستر الوجه والكفين»[٢].

وهو كذلك رأي المالكية أيضًا: يقول المواق (٨٩٧ هـ): «في الموطأ: هل تأكل المرأة مع غير ذي محرم، أو مع غلامها؟ قال مالك: لا بأس بذلك على وجه ما يعرف للمرأة أن تأكل معه من الرجال، وقد تأكل المرأة مع زوجها ومع غيره ممن يؤاكله.

ابن القطان: فيه إباحة إبداء المرأة وجهها ويديها للأجنبي؛ إذ لا يتصور الأكل إلا هكذا، وقد أبقاه الباجي على ظاهره.

وقال ابن محرز: وجه المرأة عند مالك وغيره من العلماء ليس بعورة.

وفي الرسالة: وليس في النظرة الأولى بغير تعمد حرج، «وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلي: لا تتبع النظرة النظرة؛ فإنما لك الأولى، وليست لك الثانية» قال عياض: في هذا كله عند العلماء حجة أنه ليس بواجب أن تسترَ المرأةُ وجهها، وإنما ذلك استحباب وسنة لها، وعلى الرجل غضُّ بصره عنها، وغض البصر يجب على كل حال في أمور العورات وأشباهها، ويجب مرة على حال دون حال مما ليس بعورة، فيجب غضُّ البصر إلا لغرض صحيح من شهادة، أو تقليب جارية للشراء، أو النظر لامرأة للزواج، أو نظر الطبيب، ونحو هذا. ولا خلاف أنَّ فرض ستر الوجه مما اختص به أزواج النبي صلى الله عليه وسلم»[٣].

(١) مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى (١/ ٣٤٩).
(٢) المحيط البرهاني في الفقه النعماني (١/ ٢٧٩).
(٣) التاج والإكليل لمختصر خليل (٢/ ١٨١).

وقال الحطاب الرعيني (٩٥٤هـ): «وجائز أن ينظر إلى الوجه والكفين منها كل من نظر إليها بغير ريبة ولا مكروه، وأما النظر للشهوة فحرام»[(١)].

وهو كذلك رأي الشافعية: إذ يقول أبو إسحاق الشيرازي (٤٧٦هـ): «فأما الحرة فجميع بدنها عورة إلا الوجه والكفين؛ لقوله تعالى: {وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا} [النور: ٣١]، قال ابن عباس رضي الله عنهما: وجهها وكفيها، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى المرأة في الإحرام عن لبس القفازين والنقاب، ولو كان الوجه والكف عورة لما حرم سترهما في الإحرام، ولأن الحاجة تدعو إلى إبراز الوجه في البيع والشراء، وإلى إبراز الكف للأخذ والإعطاء، فلم يجعل ذلك عورة»[(٢)].

وكذلك هو رأي الحنابلة في الوجه، أما الكفان فعندهم فيها رويتان: يقول موفق الدين ابن قدامة (٦٢٠هـ) رحمه الله تعالى:

«والمرأة كلها عورة إلا الوجه، وفي الكفين روايتان؛ لقول الله تعالى: {وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا} [النور: ٣١]، قال ابن عباس: وجهها وكفيها، ولأنه يحرم ستر الوجه في الإحرام، وستر الكفين بالقفازين، ولو كانا عورة لم يحرم سترهما.

والثانية: أن الكفين عورة؛ لأن المشقة لا تلحق في سترهما، فأشبها سائر بدنها، وما عدا هذا عورة؛ لقول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار» وعن أم سلمة قالت: «يا رسول الله تصلي المرأة في درع وخمار وليس عليها إزار؟ فقال: نعم إذا كان سابغًا يغطي ظهور قدميها» رواه أبو داود»[(٣)].

أما القدمان: فقد روي عن أبي حنيفة أنهما ليسا بعورة: قال علاء الدين السمرقندي رحمه الله تعالى: «وأما النظر إلى القدمين هل يحرم؟ ذكر في كتاب الاستحسان: هي عورة في حق النظر، وليس بعورة في حق الصلاة.

وكذا ذكر في الزيادات إشارة إلى أنها ليست بعورة في حق الصلاة.

وذكر ابن شجاع عن الحسن عن أبي حنيفة أنها ليست بعورة في حق النظر كالوجه والكفين»[(٤)].

---

(١) مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (١/ ٥٠٠).

(٢) المهذب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي (١/ ١٢٤).

(٣) الكافي في فقه الإمام أحمد (١/ ٢٢٦).

(٤) تحفة الفقهاء (٣/ ٣٣٤).

وقال ابن مازه الحنفي (٦١٦هـ) رحمه الله تعالى: «وأما المرأة يلزمها أن تستر نفسها من فرقها إلى قدميها، ولا يلزمها ستر الوجه والكفين بلا خلاف، وفي القدمين اختلاف المشايخ واختلاف الروايات عن أصحابنا رحمهم الله، وكان الفقيه أبو جعفر يتردد في هذا فيقول مرة: إن قدميها عورة، ويقول مرة: إن قدميها ليس بعورة، فمن يجعلها عورة يقول: يلزمها سترها، ومن لا يجعلها عورة يقول: لا يلزمها سترها، والأصح أنه ليس بعورة، وهي مسألة كتاب الاستحسان آنفًا»(١).

- والقول بعدم عورة القدمين مَرويٌّ عن المالكية كذلك، فيما نقله الأُبي عن القاضي عياضٍ أنه قد قيل عند المالكية: إن العورة ما عدا الوجه والكفين والقدمين»(٢).
- والقول بعدم عورة إخمصي القدمين هو وجهٌ عند الشافعية رحمهم الله تعالى؛ قال الرافعي رحمه الله تعالى: «ولا يستثنى ظهور قدميها خلافًا لأبي حنيفة حيث قال: القدمان من العورة، وبه قال المزني: لنا ما روى صلى الله عليه وسلم: سئل عن المرأة تصلي في درع وخمار من غير إزار؟ فقال: لا بأس إذا كان الدرع سابغًا يغطي ظهور قدميها. وهل يستثنى إخمصا القدمين؟ حكى صاحب الكتاب وطائفة فيه وجهين وجعلهما آخرون قولين منهم القفال: (أحدهما) أنهما ليستا من العورة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم خصَّ ظهور القدمين بالذكر، فأشعر ذلك بأن تغطية باطن القدمين لا تجب. (وأصحهما) أنهما من العورة تسويةً بين ظاهرهما وباطنهما كما يسوى بين ظاهر اليدين وباطنهما في الخروج عن حد العورة»(٣).

هذا وقد صار غطاء رأس المرأة المسلمة اليوم علاوة على أنه إشارة محتملة على مستوى متقدم من التدين (وإن كان ليس بالضرورة دلالة أكيدة على هذا المستوى العالي من التدين)، لكنه أيضًا يمثل بشكل أو بآخر هُويةً دينيةً تعزز الانتماءَ إلى المجموعة الدينية (في هذا الحالة المجموعة الدينية تمثل «الأمة»).

وتَعني «الهُوية الدينية» الانتماءَ إلى مجموعةٍ دينية ما، وهذا الانتماء له انعكاس هام فيما يتعلق بإحساس الفرد بذاته، وهو مفهوم يختلف عن مفهوم التدين؛ إذ بينما يشير مفهوم «الهوية الدينية» إلى الشعور بالانتماء إلى مجتمع ديني معين، وكيف يؤثر ذلك على تشكيل هوية الفرد، يتعلق مفهوم «التدين» في المقابل بممارسة المعتقدات والطقوس الدينية، وكذلك بالمشاركة في الأحداث(٤).

(١) المحيط البرهاني في الفقه النعماني (١/ ٢٧٩).

(٢) مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (١/ ٤٩٩).

(٣) فتح العزيز بشرح الوجيز (٤/ ٨٨).

(٤) انظر:

- Arweck, Elisabeth, and Eleanor Nesbitt. “Young People’s Identity Formation in Mixed-Faith Families: Continuity or Discontinuity of Religious Traditions?” Journal of Contemporary Religion 25 (2010): 6787-.
- King, V., Elder, G. H., Jr., & Whitbeck, L. B. (1997). Religious involvement among rural youth: An ecological and life-course perspective. Journal of Research on Adolescence, 7(4), 431–456.

ولا شكَّ أن «الهوية الدينية» جزء مهم وأساسي من الهوية الشخصية والجماعية؛ فبعض الجماعات الدينية يعتبر «الهوية الدينية» أكثر أهميةً من الهويات الاجتماعية الأخرى، مثل الجنسية أو العرق؛ إذ توفر «الهوية الدينية» أساسًا لمعتقداتهم وقيمهم وإحساسهم بالمجتمع، مما يؤثر بدوره على هوياتهم الشخصية والجماعية[١].

ولهذا فإنَّ ارتداءَ المرأةِ المسلمةِ الحجابَ معززٌ للهوية الدينية، وبالتالي فمن شأنه أن يكون له تأثيرٌ على تصورها لذاتها، وعلى الطريقة التي تتفاعل بها مع العالم من حولها، فضلًا عن أنه سيكون له انعكاسات على علاقاتها الاجتماعية (من حيث تفضيلها مثلًا للانخراط في أنشطة مع بعض مجموعات معينة دون غيرها؛ إذ الأغلب أن تجد المحجبة تميل إلى المجموعات الأقرب إلى أن تكون محافظة، كما أنها تنأى عن أن تتواجد في الأماكن التي يغلب عليها الطبقة المتحررة)، وكذلك سيكون له انعكاسات على سلوكها (فالسلوك الذي يتوقعه المجتمع من امرأة مرتدية للحجاب يختلف عن تلك التي لا ترتديه، كالتدخين مثلًا، فإنه وإن كان في المجتمعات الإسلامية بشكل عام مستقبحًا أن تدخن المرأة، لكنه من محجبة سيكون أشدَّ قبحًا واستشناعًا).

وباختصار: فإنه في الأغلب يكون الأفراد الذين ينتمون إلى هوية دينية ما أكثرَ ميلًا للمشاركة في الأنشطة الخيرية والأعمال الاجتماعية التي ينظمها مجتمعهم الديني.

كما أنهم يكونون أكثرَ ميلًا للمشاركة في الأنشطة الاجتماعية التي ينظمها مجتمعهم الديني، مثل المناسبات الدينية أو الصلوات.

وكذلك سيكونون الأفراد الأكثر ميلًا للانخراط في الأنشطة السياسية والاجتماعية التي تعكس قيمهم الدينية، مثل القضايا المتعلقة بالقيم الدينية، أو الأخلاق.

كذلك فإنهم في الأغلب يكونون أكْثرَ ميلًا لمصادقة الأشخاص الذين يشاركونهم هويتهم الدينية، ويشعرون بمزيدٍ من الراحة في البيئات الاجتماعية التي تعكس معتقداتهم الدينية.

وكل هذا ينعكسُ بشكلٍ أو بآخرَ على كل ما يمثل الهوية الدينية ومنه ارتداء الحجاب، فالهوية الدينية تعدُّ أحدَ الأشكال التي تمارس فيها المجموعة أثرها على الفرد المنتمي إليها، حتى مع غياب الفرد عن تلك المجموعة، وسنتناول بشيءٍ من التفصيل مسألةَ تأثيرِ المجموعة على الفرد حتى مع الغياب الحسي للمجموعة، عند كلامنا عن الإجماع.

(١) هذا هو خلاصة دراسة قام بها «لوري بيك» على تكوين «الهوية الدينية» بين الجيل الثاني من المسلمين الأمريكيين وكيف أصبح الدين أهم مصدر للهوية الشخصية والاجتماعية لهذه المجموعة التي تم داستها؛ إذ ناقشت الدراسة أيضًا تأثير أحداث ١١ سبتمبر على الهوية الأمريكية المسلمة، وكيف عزَّزت تلك الأزمة مركزية الهوية الدينية لهذه المجموعة، وخلصت الدراسة إلى أن اختيار التماهي مع الهوية الدينية تفضيلا لها على الأشكال الأخرى للهوية الاجتماعية الأخرى (مثل الجنسية أو العرق أو الثقافة) جعل الدين قاعدة قوية للهوية الشخصية والارتباط الجماعي بين الشباب المسلمين.

انظر:

Peek, Lori. “Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity.” Sociology of Religion 66, no. 3 (2005): 215–242.

تأثير التشريع الإسلامي على العقود المالية:

قد كان للإسلام تأثيرٌ كبيرٌ على العقود الجاهلية، فقبل ظهور الإسلام كانت هناك عدد من الممارسات التجارية القائمة على الجهالة، والغبن، والغرر، لكن قدَّم الإسلامُ لدى مجيئه مبادئَ ومعاييرَ قانونيةً واضحةً لتنظيم العقود، قائمةً على نفي الغرر والجهالة والغبن.

وهذه المبادئ التي وضعها الفقه الإسلامي ليست ذات صفة أخلاقية فحسب؛ بل لها صفة قانونية بحيث لا يمكن للأطراف المشاركة في هذه العقود المالية تجاوزها حتى ولو بالتراضي فيما بينهم؛ لأنه من القواعد المقررة قانونيًّا أنه لا يجوز لأطراف العقد التراضي فيما بينهم على أمر ما بالمخالفة للقانون.

وسوف نتناول أمثلة لبعض العقود المالية التي تدخَّل التشريعُ الإسلامي فيها فمنعها بعد أن كانت سائغةً في الجاهلية.

الربا:

فالربا لغةً كما يقول السرخسي رحمه الله تعالى: هو الزيادة. يقال: أربى فلان على فلان، أي زاد عليه، ويسمى المكان المرتفع ربوة لزيادة فيه على سائر الأمكنة[(١)].

أما تعريفه الاصطلاحي الشرعي: فقد عرفته المذاهب بعدة تعريفات: فقال أبو البركات النسفي (٧١٠هـ) رحمه الله تعالى: «هو فضل مال بلا عوض في معاوضة مال بمال»[(٢)].

وعرفه السرخسي رحمه الله تعالى بقوله: «هو الفضل الخالي عن العوض المشروط في البيع»[(٣)].

وعرفه الموصلي (٦٨٣هـ) رحمه الله تعالى بقوله هو: «الزيادة المشروطة في العقد، وهذا إنما يكون عند المقابلة بالجنس.

وقيل: الربا في الشرع عبارة عن عقد فاسد بصفة، سواء كان فيه زيادة أو لم يكن، فإنَّ بيعَ الدراهم بالدنانير نسيئة ربا ولا زيادة فيه»[(٤)].

(١) المبسوط للسرخسي (١٢/ ١٠٩).

(٢) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (٤/ ٨٥).

(٣) المبسوط للسرخسي (١٢/ ١٠٩).

(٤) الاختيار لتعليل المختار (٢/ ٣٠).

وهي تعاريفُ يقتربُ بعضُها من بعضٍ سوى التعريف الأخير الذي لم يشترط زيادة، وأحل الفساد محل الزيادة، حتى يدخل ربا النسيئة في تعريف الربا.

وقد استحسن الإمام النووي (٦٧٦هـ) تعريف الروياني للربا الذي قال فيه: «اسم لمقابلة عوض بعوض مخصوص غير معلوم التماثل في معيار الشرع حالة العقد أو تأخر في البدلين أو في أحدهما»[١].

وشرح البهوتي (١٠٥١هـ) تعريف شرف الدين المقدسي للربا، فقال: «(تفاضل في أشياء) كمكيل بجنسه، أو موزون بجنسه (ونسء في أشياء) كمكيل بمكيل وموزون بموزون، ولو من غير جنسه (مختص بأشياء) وهو المكيلات والموزونات ورد الشرع بتحريمها»[٢].

ويمكن تلخيصُ تعريف الربا في الشرع بأنه: الزيادة على أصل المال من غير عقد تبايع[٣]. وقد كان ممارسة فاشية عند أهل الجاهلية، بل وفي بداية الإسلام.

وقد بين الدكتور جواد علي الحال التي كان عليها الربا في عصر الجاهلية، فقال كلامًا أحب نقله لإعطاء صورة عما كان الأمر عليه قبل الإسلام.

فيقول عن ربا المال:

«وقد كان أهل الجاهلية يزيدون على الدين شيئًا ويؤخرونه، كأن يحل دينك على رجل فتزيده في الأجل ويزيدك في الدين، وقد نهي عنه في الإسلام، وهو في الواقع ربا؛ لأنه استغلال ووجود منفعة بغير جهد، ويقال لذلك: المعاومة.

وقد اشتطَّ أهل المال في الاستفادة من المقترضين، فتقاضوا منهم الربا الفاحش، وألحفوا في زيادته، وتشددوا في المطالبة برأس المال ورباه، ولم يمهلوا معسرًا، ولم يتساهلوا في الأداء إلى وقت الميسرة إلا إذا زادوا في الربا، وأخذوا ربا المال وربا الربا، وكان اليهود من أشهر المرابين في الحجاز، كما اشتهرت بذلك مكة والطائف ونجران، ومواضع المال الأخرى من جزيرة العرب، وكان من عادة هؤلاء أنهم كانوا يحتسبون الربا الذي يستحق في آخر السنة ولا يدفع للمرابي جزءًا من رأس المال، أي: من المبلغ المقترض، فيؤدي الربا للسنة التالية على أساس المبلغ المقترض مع رباه، وإذا أجل دفع ربا هذا المبلغ الجديد المكون من المبلغ الأصل ورباه، أضيف إليه فصار المبلغ المقترض ورباه ثم ربا المبلغين جزءًا من القرض، ويطلب من المدين دفع الربا على هذا الأساس»[٤].

(١) المجموع شرح المهذب (١٠/ ٢٥).

(٢) كشاف القناع عن متن الإقناع (٣/ ٢٥١).

(٣) النهاية في غريب الحديث والأثر (٢/ ١٩٢)، لسان العرب (١٤/ ٣٠٥).

وعرفه الشريف الجرجاني في التعريفات فقال: هو فضل خالٍ عن عوض شرط لأحد العاقدين. انظر: التعريفات (ص: ١٠٩).

وللربا تفاصيل وتفاريع عديدة تختلف اعتباراتها باختلاف المذاهب في الفقه.

(٤) المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام (١٤/ ١١٠).

ثم يتبعه بالكلام عن ربا الطعام فيقول:

«ويدخل في الربا: الربا في الطعام، وقد كان شائعًا بين أهل العمود والبوادي بصورة خاصة؛ إذ ليس عندهم دراهمُ ولا دنانيرُ، فكانوا يأخذون الصاع الواحد مقابلَ صاع وزيادة، والزيادة رباه، حتى يكون قفزانًا كثيرة، فاستغل المرابون أهل الحاجة وضايقوهم بالطلب، ورد أن أحدهم في الجاهلية يبيع الرجل البيع إلى أجل مسمى، فإذا حل الأجل ولم يكن عند صاحبه قضاء زاده وأخر عنه، فهو ربا مثل الربا في النقد. كما فعلوا ذلك في الدنانيروالدراهم؛ فكان أحدهم يبيع الدينار بدينارين، والدرهم بدرهمين، وفي الذهب والفضة؛ فكانوا يعطون مثقالًا مقابل مثقالين أو أكثر أو أقل من المثقالين، فالزيادة هي الربا، ومعنى هذا أن الربا كان يعادل المبلغ المقترض. فالدرهم بدرهمين والدينار بدينارين، وهو ربا فاحش، استغل فيه المرابي حاجة المدين إلى المال، ولهذا نهي عنه في الإسلام بتحريم كل أنواع الربا في القرآن وفي الحديث»[١].

بعد هذا البيان لمفهوم الربا، ومدى ممارسته عند العرب قبل الإسلام، يمكن للقارئ أن يعيَ مدى ما يمكن أن يكون لهذه الممارسة من عواقبَ وخيمة على كل من المستوى الاجتماعي والاقتصادي، فمن ذلك أنه سيؤدي حتمًا إلى زيادة مديونية المقترضين، والذين يجدون غالبًا صعوبةً في سداد قروضهم، مما يؤدي بدَوره إلى الدوران في دائرة مفرغة، حيث يضطر المقترضون إلى الحصول على قروض جديدة لسداد ديون سابقة، وهكذا دواليك، فيدورون في دائرة مفرغة دون نهاية، مما يستنزف مواردهم الاقتصادية، بل والصحية والنفسية، وسيؤدي ذلك بالضرورة إلى زيادة الهشاشة المالية لتلك الشريحة الاجتماعية، وإلى انعدام أمنها المالي.

كما أنه يؤدي إلى اضطراب اجتماعي من حيث إسهامه في خلْقِ هُوَّة اقتصادية بين الطبقات المُقْرِضة والطبقات المُقتَرِضة؛ فالمقرضون الأثرياء يزدادون ثراءً مستفيدين من الفقر والضعف المالي للمقترضين الذين يزدادون فقرًا.

هذا الاضطراب المالي والتفاوت الثرائي الفاحش بين فئات المجتمع سيؤدي إلى زيادة مستوى الجرائم المالية (كالسرقة والسطو المسلح... إلخ) والتي ستؤدي بدورها إلى زيادة الجرائم الجنائية على سبيل التبع (كالقتل بغرض السرقة وما إلى ذلك)، والتي سيكون لها قطْعًا عواقبُ سلبيةٌ على الأمن والاستقرار الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع بأسره.

(١) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (١٤/ ١١٢).

وقد انتقد الاقتصادي الفرنسي موريس أَلِي (Maurice Allais)[١] الحائزُ على جائزة نوبل في الاقتصاد عام ١٩٨٨ نظامَ الإقراض الربوي معتبرًا إياه «السرطان الذي ينخر في اقتصادات أسواق الملكية الخاصة بشكل لا يمكن إصلاحه»، كما أنه وجَّه أكثر من انتقاد إلى هذا القرض الربوي، معتبرًا إياه أنه يمنح البنوك سلطةَ خَلْقِ المال من اللا شيء (ex nihilo) الذي يؤدي إلى خلْق فقاعات مالية وأزمات اقتصادية وعدم استقرار مالي، كما أنه يؤدي إلى زيادة التضخم[٢].

هذا وقد ظلَّ ربا الجاهلية قائمًا ومنتشرًا بين العرب حتى في بداية الإسلام، إلى أن أنزل الله قوله تعالى: { يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ٢٧٨ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ}[٣]، وقال الله تعالى أيضا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةًۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[٤].

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «ألا وإن كل ربا في الجاهلية موضوع، لكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون»[٥].

وقال صلى الله عليه وسلم كذلك فيما يرويه أبو هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «اجتنبوا السبع الموبقات»، قالوا: يا رسول الله وما هن؟ قال: «الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات»[٦].

وكذلك قال: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلًا بمثل، سواء بسواء، يدًا بيدٍ، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدًا بيد»[٧].

(١) موريس أَلِي، ولد عام ١٩١١ في فرنسا. وهو اقتصادي فرنسي كبير حاصل على جائزة نوبل في الاقتصاد عام ١٩٨٨ عن نظريته في نظرية السوق وكفاءة السوق. كان لحياته وعمله تأثير كبير على النظرية الاقتصادية الحديثة. توفي في ٩ أكتوبر ٢٠١٠ في سان كلو في فرنسا. انظر:
Fondation Maurice Allais, «Biographie de Maurice Allais», fondationmauriceallais.org, consulté le 6 mars 2023. http://www.fondationmauriceallais.org/lhomme/biographie-de-maurice-allais/.

(٢) انظر:
Maurice Allais, La Crise mondiale d’aujourd’hui. Pour de profondes réformes des institutions financières et monétaires, (Paris : éd. Clément Juglar, 1999), pp. 63, 74, 77, 95, 110, 101, 172, 185

(٣) [البقرة: ٢٧٨، ٢٧٩].

(٤) [آل عمران: ١٣٠].

(٥) سنن الترمذي (٥/ ٢٧٣)، سنن أبي داود (٣/ ٢٤٥).

(٦) صحيح البخاري (٤/ ١٠)، صحيح مسلم (١/ ٩٢).

(٧) صحيح البخاري (٣/ ٦٨)، صحيح مسلم (٣/ ١٢١١).

وعن عبد الله بن مسعود أنه قال: لا تصلح سفقتان في سفقة، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لعن الله آكل الربا، وموكله، وشاهده، وكاتبه»[١]، وعن عبد الله بن حنظلة غسيل الملائكة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم أشدُّ من ستة وثلاثين زنية»[٢].

وبهذا يكون التشريع الإسلامي قد وضع قانونًا مانعًا من الربا، مسهمًا في تطوير الصالح الاجتماعي العام، ولم يكتفِ بتقنين الواقع الاجتماعي المتعارف عليه في ذلك المجتمع.

البيوع:

تعدُّ عقودُ البيع على اختلاف أنواعها عبارةً عن اتفاقيات ملزمة بحكم القانون، فيها تنتقل السلع من الطرف البائع إلى المشتري، في حين ينعقد ثمنها المتفق عليه بين الطرفين في ذمة المشتري ليوفيه للبائع معجلًا أو مؤجلًا أو على أقساط، بحسب الاتفاق بينهما.

وقد ذكر العبادي الزبيدي (٨٠٠هـ) رحمه الله تعالى عدةَ تعاريفَ للبيع فقال: «البيع في اللغة عبارة عن تمليك مال بمال آخر، وكذا في الشرع، لكن زيد فيه قيد التراضي؛ لما في التغالب من الفساد، والله لا يحب الفساد.

ويقال: هو في الشرع عبارة عن إيجاب وقبول في مالين ليس فيهما معنى التبرع.

وقيل: هو عبارة عن مبادلة مال بمال لا على وجه التبرع»[٣].

والفرق بين التعريفين الأخيرين هو صحَّة اعتبار البيع بالتعاطي دون إيجاب أو قبول، وهي مسألة مختلف فيها بين الفقهاء.

وقد عرفه البجيرمي (١٢٢١هـ) رحمه الله تعالى فقال: «مقابلة شيء بشيء على وجه المعاوضة»، ثم أضاف قائلًا: وقال بعضهم: مقابلة شيء بشيء مما يقصد به التبادل لا نحو سلام بسلام وقيام بقيام ونحوه، كما قاله البلقيني[٤].

(١) مسند أحمد (٤/ ١٠).

(٢) مسند أحمد (٣٦/ ٢٨٨).

(٣) الجوهرة النيرة على مختصر القدوري (١/ ١٨٣).

(٤) حاشية البجيرمي على الخطيب (٣/ ٣).

وقد عرفه شرف الدين الحجاوي (٩٨٦هـ) رحمه الله تعالى فقال: «وهو مبادلة مال ولو في الذمة أو منفعة مباحة -كممر الدار- بمثل أحدهما، على التأبيد، غير ربا وقرض»[١].

وقد ورد الشرع الشريف بإباحته بمواضعَ عديدة في الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة:

يقول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[٢]، ويقول تعالى: ﴿وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡ﴾[٣]، وفي سورة النساء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ﴾[٤].

وفي السنة النبوية المشرفة ما يدلُّ أيضًا على مشروعيته: فعن الزبير بن العوام رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لأن يأخذ أحدكم حبله، فيأتي بحزمة الحطب على ظهره، فيبيعها، فيكف الله بها وجهه خير له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه»[٥].

وعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا يتفرقن عن بيع إلا عن تراضٍ»[٦]، وفي رواية عند أبي داود: «لا يفترقن اثنان إلا عن تراضٍ»[٧].

فقد أقرَّ الشرع الشريف هذه التبادلاتِ التجاريةَ بين الأطراف المشاركة فيها، والتي لا شكَّ أن لها قوانينَ نشأت وانبثقت عن أعراف المجتمع الذي نشأت فيه تلك التبادلات.

وبما أن ما يتعارف أي مجتمع لا يشترط أن يكون بالضرورة محققًا لمصالح طرفي العقد، بل قد يكون فيه حيف وجور على طرف لتحقيق مكاسب ومصالح الطرف الآخر، فإن الشرع الشريف لم يقر كل ما كان عليه العرب، بل أقرَّ ما حقق المصلحة وضمن الحقوق، ونفى وأبطل ما أضر بالمصالح، أو جار على تحقق ركن الرضا في العقد؛ إذ إن دور أي تشريع -وليس التشريع الإسلامي فحسب- هو ضمان كون تلك العلاقة التبادلية المتمثلة هنا في عقود البيع محققةً وضامنةً لمصالح الطرفين دون حيف أو ظلم لأحد الأطراف، فلا يكتفي دور التشريع بعكس الواقع الاجتماعي وتقنينه فقط، بل يخلق تشريعًا يحقق تطور المجتمع نحو الأصلح والأمثل والأرقى، مما يمنع من حدوث النزاعات والمشاققات بين أفراد المجتمع لخلْق مجتمع صحي، فيه تضمن الحقوق والواجبات.

(١) الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل (٢/ ٥٦).
(٢) البقرة: ٢٧٥.
(٣) البقرة: ٢٨٢.
(٤) النساء: ٢٩.
(٥) صحيح البخاري (٢/ ١٢٣).
(٦) سنن الترمذي (٣/ ٥٤٣).
(٧) سنن أبي داود (٥/ ٣٢٧).

ومن الجدير بالذكر أنه بما أنَّ أنواعَ البيوع تمثل نوعًا من المعاملات الاقتصادية، فإنَّ فرعًا من علم الاجتماع قد اهتم بدراستها، وهو «علم الاجتماع الاقتصادي». وهو يبين ضمن ما يبين الآثار الاجتماعية والاقتصادية لأشكال مختلفة من عقود البيع، وأن المعاملات الاقتصادية تتشكل باستمرار من خلال عوامل اجتماعية وسياسية وثقافية[١].

وهو ما سنحاول إلقاءَ نظرةٍ عليه عند عرب ما قبل الإسلام لمعرفة أثر الدِّين كمكون ثقافي على تغيير أحكام بعض هذه العقود، بل والسلوكيات المصاحبة لها، ونقلها من كون أكثرها كان يحظى بدرجة من درجات القبول الاجتماعي، إلى الرفض الاجتماعي الناتج عن اعتناق هذا المجتمع لدين جديد مؤسس لمبادئ تقوم على رفع الغرر والجهالة والغبن، ومراعاة مصالح جميع أطراف العقد.

أنواع البيوع عند عرب ما قبل الإسلام:

وقد كان للعرب في فترة الجاهلية قبل الإسلام أنواعٌ من البيوع كرست لحصول النزاعات والخصومات -كما يقول الدكتور جواد علي- بسبب وقوع عاهات في الحاصل، تفسد على المبتاع ربحه، فيطلب عندئذ من البائع استرجاع ما دفعه له كله أو بعضه، وتقع عندئذ الخصومات، وقد بقيت سنتهم على ذلك حتى مجيء الرسول إلى المدينة، فكانوا يأتونه لفض النزاع بينهم[٢].

ومن تلك البيوع التي كانت سائغةً في مجتمع العرب قبل الإسلام فمنعها الإسلام ما يلي:

بيع المخاضرة:

وهو بيع الثمار قبل بُدُوِ صلاحها، سُميت بذلك لأن المتبايعين تبايعا شيئًا أخضر بينهما، مأخوذ من الخضرة، ويدخل في ذلك بيع الرطاب والبقول وأشباهها[٣].

وقد تضطر الظروف الاقتصادية الفلاحين إلى بيع الثمار وخضر البقول قبل بدو صلاحها، وربما كان فعلهم لذلك إنما هو بغرض التخلُّص من لوازم جني الثمر وحراسته من اللصوص، وحمله إلى الأسواق، فيكون الغرض هو توفير الجهد والمال[٤].

(١) يمكن عد الفصل الثاني المعنون بـ(علم الاجتماع الاقتصادي) من كتاب فريد إل بلوك المسمى بـ«إمكانيات ما بعد الصناعة: نقد للخطاب الاقتصادي»، من أفضل المقدمات لموضوع علم الاجتماع الاقتصادي.
انظر:
Fred L. Block, “Economic Sociology,” in Postindustrial Possibilities: A Critique of Economic Discourse (Berkeley: University of California Press, 1990).

(٢) المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام (١٣/ ٢٢٢).

(٣) العين (٤/ ١٧٦)، غريب الحديث للقاسم بن سلام (١/ ٢٣٣)، غريب الحديث لابن قتيبة (١/ ١٩٥).

(٤) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (١٣/ ٢٢٢)

وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا البيع، فيما يرويه البخاري رحمه الله تعالى عن أنس رضي الله تعالى عنه[١]، فلم يسمح النبي صلى الله عليه وسلم به إلا أن يبدوَ صلاحُ الثمر، فيونع بأن يحمر أو يصفر، فيتبين صلاحه ونوعه، وعندئذ لا يحق لمبتاع التذمر من شرائه؛ لأنه رأى واطمأن إلى ما ينوي شراءه، فلا غبن فيه[٢].

بيع المحاقلة:

وهو بيع الزرع في سنبله بالبر[٣]، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عنها، فيما يرويه البخاري رحمه الله تعالى عن أبي سعيد الخدري[٤].

بيع المزابنة:

وهو بيع التمر القائم في رؤوس النخل مقابل كيل معروف من التمر المقطوف، فالمزابنة كل جزافٍ لا يعرف كيله ولا عدده ولا وزنه بيع بمسمى من مكيل وموزون ومعدود، أو هو بيع معلوم بمجهول من جنسه، أو هو بيع مجهول بمجهول من جنسه[٥].

وقد نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرويه البخاري رحمه الله تعالى عن أبي سعيد الخدري[٦]؛ لأنه بيع مجازفة من غير كيل ولا وزن، وقد نهى عنه لما يقع فيه من الغبن والجهالة.

وقد سمي كذلك لأن البائِعَيْنِ إذا وقفا فيه على الغبن، أراد المغبون أن يفسخ البيع وأراد الغابن أن يمضيه فتزابنا فتدافعا فاختصما[٧].

بيع الحصاة:

وهو أن يقولَ أحد المتبايعين للآخر: ارمِ هذه الحصاة، فعلى أي ثوب وقعت فهو لك. أو أن يبيعه على رمي الحصاة، وذلك بأن يرمي أحد المتبايعين حصاةً على الأرض التي يريد شراءها، ويبيع أو

(١) صحيح البخاري (٣/ ٧٨).
(٢) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (١٣/ ٢٢٢).
(٣) غريب الحديث للقاسم بن سلام (١/ ٢٣٠)، تهذيب اللغة (٤/ ٣١)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٤/ ١٦٧٢)، مجمل اللغة لابن فارس (ص: ٢٤٥). وقد وقع خلاف ذلك في تفسيرها، انظره في: غريب الحديث لابن قتيبة (١/ ١٩٤)، جمهرة اللغة (١/ ٥٥٨)، المحكم والمحيط الأعظم (٣/ ٣).
(٤) صحيح البخاري (٣/ ٧٥).
(٥) العين (٧/ ٣٧٤)، تهذيب اللغة (٣/ ٩٩)، المحكم والمحيط الأعظم (٩/ ٦٤). وقد قيل في تفسيره غير ذلك، فانظره في: الجيم (٢/ ٥٢).
(٦) صحيح البخاري (٣/ ٧٥).
(٧) غريب الحديث لابن قتيبة (١/ ١٩٣)، الزاهر في معاني كلمات الناس (٢/ ٣٠٨)، مقاييس اللغة (٣/ ٤٦)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (١٤/ ٧٥).

يمتلك قدر ما انتهت إليه رمية الحصاة. أو أن يقبض على كف من حصى ويقول: لي بعدد ما خرج في القبضة من الشيء المبيع، أو يبيعه سلعة ويقبض على كف من الحصى ويقول: لي بكل حصاة درهم، أو أن يمسك أحدهما حصاة في يده، ويقول: أي وقت سقطت الحصاة وجب البيع، أو أن يتبايعا ويقول أحدهما: إذا نبذت إليك الحصاة فقد وجب البيع، أو أن يعترض القطيع من الغنم فيأخذ الحصاة ويقول: أي شاة أصابتها فهي لك بكذا[١].

وقد كان ذلك من طرق أهل الجاهلية في البيع، وهي لا تختلفُ في طبيعتها عن طبيعة ما يسمى بـ «الحظ والنصيب» في العهد الحاضر، ونظرًا إلى ما قد كانت تسببه هذه الأنواع من خصوماتٍ ومنازعاتٍ بين المشتري والبائع بسبب الجهالة الواقعة في مقدار المبيع أو في مقدار الثمن، بل وإضافة إلى ما في كثير من هذه البيوع من غرر، نهى عنها النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرويه مسلم[٢] عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه[٣].

بيع الملامسة:

وهو بيع يتم بالملامسة باليد؛ بأن يجعل عقد البيع لمس المبيع، فيتم عقد البيع بمجرَّد أن تلمسَ المبيع دون أن تفحصه وتنظر إليه؛ كأن يقول البائع: «لمستَ ثوبي فقد وجب البيع بيننا بكذا وكذا»، أو يقول المشتري: «لمستُ ثوبك فوجب البيع بيننا بكذا وكذا»، وقيل: هو أن يلمس المتاع من وراء الثوب ولا ينظر إليه، ثم يوقع البيع عليه».

وقيل بل معناه: أن يجعل اللمسَ باليد قاطعًا للخيار»[٤].

وقد نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرويه البخاري ومسلم رحمهما الله تعالى عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه[٥].

(١) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (١٤/ ٧٦).
(٢) صحيح مسلم (٣/ ١١٥٣).
(٣) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (١٤/ ٧٥).
وانظر أيضًا: مشارق الأنوار على صحاح الآثار (١/ ٢٠٦)، النهاية في غريب الحديث والأثر (١/ ٣٩٨)، لسان العرب (١٤/ ١٨٣).
(٤) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (١٤/ ٧٦).
وانظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٣/ ٩٧٥)، مجمل اللغة لابن فارس (ص: ٧٩٤)، المخصص (٣/ ٤٣٤)، أساس البلاغة (٢/ ١٨٠)، المغرب في ترتيب المعرب (ص: ٤٢٨).
(٥) صحيح البخاري (٣/ ٧٠)، صحيح مسلم (٣/ ١١٥٣).

بيع المنابذة:

وهو أن تقول لصاحبك: انبذ (أقذف) إليَّ الثوب أو غيره من المتاع، أو انبذه إليك، وقد وجب البيع بكذا وكذا، أو هو أن ترمي إليه بالثوب ويرمي إليك بمثله، أو أن يجعلا النبذ قاطعًا للخيار، ويسمى أيضًا بيع الإلقاء[١].

وقد نهى عنه النبي الأكرم صلى الله عليه وسلم فيما يرويه البخاري والترمذي رحمهما الله تعالى عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه[٢].

بيع المعاومة:

وهو أن تبيع ثمر النخل أو الكرم أو الشجر سنتين أو ثلاثًا فأكثر، فهو بيع السنين[٣]، وقد نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرويه مسلم رحمه الله تعالى عن جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنه[٤].

بيع المجر:

وهو أَنْ يُبَاعَ الْبَعِيرُ بِمَا فِي بَطْنِ النَّاقَةِ[٥].

وهو من بيوع الجاهلية التي نهى النبي الأكرم صلى الله عليه وسلم عنها، فيما يرويه عبد الرزاق والبزار رحمهما الله تعالى عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه[٦].

(١) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (١٤/ ٧٧).
وانظر: غريب الحديث للقاسم بن سلام (١/ ٢٣٤)، تهذيب اللغة (١٤/ ٣١٧)، تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم (ص: ٢٢٧)، أساس البلاغة (٢/ ٢٤١).

(٢) صحيح البخاري (١/ ١٢١)، سنن الترمذي (٣/ ٥٩٤).

(٣) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (١٤/ ٧٩)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٥/ ١٩٩٤)، مشارق الأنوار على صحاح الآثار (٢/ ٢٢٢)، النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/ ٣٢٣).

(٤) صحيح مسلم (٣/ ١١٧٥).

(٥) المغرب في ترتيب المعرب (ص: ٤٣٦)، تاج العروس (١٤/ ٨٨)، لسان العرب (٥/ ١٥٨).

(٦) مصنف عبد الرزاق الصنعاني (٨/ ٩٠)، مسند البزار (١٢/ ٢٩٧). وقد رواه كذلك البيهقي. انظر: السنن الكبرى للبيهقي (٥/ ٥٥٧).

بيع حبل الحَبَلَة:

وهو بيع ولد الولد الذي في البطن[١]؛ أي بيع حفيد هذه الناقة أو هذه الشاة أو أيًّا كان الأمر، وقيل: بل هو أن يشتري شيئًا ويجعل أجل دفع الثمن عندما تلد الناقة، ثم تلد التي في بطنها[٢].

وقد ورد نهي النبي الأكرم صلى الله عليه وسلم عن هذا البيع فيما يرويه البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما[٣].

بيع المضامين والملاقيح:

فبيع الملاقيح: هو بيع ما في البطون من الأجنة. وبيع المضامين: هو بيع ما في أصلاب الفحول[٤]، وقيل: بل المضامين: ما في بطون إناث الإبل، والملاقيح: ما في ظهور الجمال[٥].

وقد كانت العرب قبل الإسلام يبيعون الجنين في بطن الناقة وما يضربه الفحل في عام أو أعوام[٦].

وقد نهى النبيُّ صلى الله عليه وسلم عن هذا البيع فيما يرويه البزار رحمه الله تعالى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وأبي هريرة رضي الله تعالى عنه[٧].

بيع ما ليس عنده وبيع المعدوم:

وذلك كأن يبيعه عبدَه الآبق، وجَمَلَه الشارد، ويدخل فيه بيع الرجل مالَ غيره موقوفًا على إجازة المالك، كأن يبيعه شيئًا معينًا ليس في ملكه، على أن يشتريه ويسلمه له [٨]؛ فإنَّ البائع إذا باع ما ليس في ملكه ولا له قدرة على تسليمه، كان ذلك مخاطرة بمال المشتري مع عدم اليقين بحصول المقصود، ولهذا فقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا البيع فيما يرويه البخاري رحمه الله تعالى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما[٩].

(١) العين (٣/ ٢٣٧)، غريب الحديث للقاسم بن سلام (١/ ٢٠٨)، جمهرة اللغة (١/ ٢٨٣)، تهذيب اللغة (٥/ ٥٣).
(٢) صحيح البخاري (٣/ ٧٠).
(٣) صحيح البخاري (٣/ ٧٠)، صحيح مسلم (٣/ ١١٥٣).
(٤) غريب الحديث للقاسم بن سلام (١/ ٢٠٨)، جمهرة اللغة (١/ ٥٥٩).
(٥) هذا هو ما قاله الإمام مالك في الموطأ. انظر: موطأ مالك (٤/ ٩٤٦). وهو موافق لما قاله الخليل بن أحمد في العين. انظر: العين (٣/ ٤٧).
(٦) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (١٤/ ٨٠).
(٧) مسند البزار (١١/ ١٠٩)، (١٤/ ٢٢٠).
(٨) الشافي في شرح مسند الشافعي (٤/ ٤٩)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (١٤/ ٨١).
(٩) صحيح البخاري (٣/ ٦٨).

بيع الغرر:

ويراد به البيوع التي لا يحيط بكنهها المتبايعان، وهو بيع المخاطرة، وهو الجهل بالثمن أو المثمن أو سلامته أو أجله؛ كبيع الطير في الهواء، وكبيع السمك في الماء، وكبيع ضربة الغائص وبيع ما تطرحه شجرته، أو تحمله ناقته، ونحو ذلك مما لا يعلم حصوله، أو لا يقدر على تسليمه، أو لا يعرف حقيقة مقداره، فهو بيع شيء مجهول، وقد كانت من البيوع الشائعة بين الجاهليين تفنُّنًا في الغش، وفي الكسب من أي طريق كان[١].

سلوكيات البيع التي نهى عنها الإسلام:

ولم يقتصر الأمر على النهي وإبطال بعض أنواع بيوع الجاهلية، بل نُهي عن بعض سلوكيات البيع التي كانت سائدةً عندهم، وربما صاحبت عقد البيع، فمن ذلك:

بيع الرجل على بيع أخيه:

وذلك كأن يقول لمن اشترى شيئًا في مدة الخيار: افسخ هذا البيع وأنا أبيعك مثله بأرخصَ من ثمنه أو أجْودَ منه بثمنه ونحو ذلك[٢].

وقد نهى النبيُّ الأكرمُ صلى الله عليه وسلم عن ذلك السلوك، فقال فيما رواه مسلم عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه: «لا يَبِعْ بعضكم على بيع بعض»[٣].

النجش:

والنجش: هو أن يزيدَ شخصٌ في ثمن السلعة بدون رغبة في شرائها، كما إذا جاء شخص بالاتفاق مع البائع الذي يبيع بالمزاد العلني مثلًا، فعرض السلعة بعشرة دراهم، فزادها بعض الراغبين في الشراء إلى عشرين، فزادها آخر إلى ثلاثين، ثم إلى أربعين وخمسين، وتوقف الثمن عند هذا الشخص الذي يرغب في شرائها بخمسين، فيأتي هذا الشخص المتواطئ مع البائع فيقول: أشتريها بستين؛ وهو يريد فقط أن يزيد الثمن، فإن قدر أحد الراغبين على منافسته، رفع السعر، وإن لم يقدر فإنَّ البائع بالطبع لن يلزمه بالشراء، وسيعيد الكرة في وقت لاحق حتى يجدَ من يشتري سلعته بأعلى الأسعار، وقد يفعل ذلك لخصومة مع المشتري وليس بالاتفاق مع البائع، كيدًا له، وإضرارًا به[٤].

(١) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (١٤/ ٨٢).
(٢) شرح النووي على مسلم (١٠/ ١٥٨).
(٣) صحيح مسلم (٣/ ١١٥٤).
(٤) انظر: العين (٦/ ٣٨)، غريب الحديث للقاسم بن سلام (٣/ ٣٦)، غريب الحديث لابن قتيبة (١/ ١٩٩)، تهذيب اللغة (١٠/ ٢٨٨).

تلقي الركبان:

وهو أن يخرج التاجر المقيم ببلد ويعرف سعر البضائع في سوقها إلى البائعين الأجانب عن ذلك البلد والذين لا يعرفون سعر السوق، فيشتري منهم السلعة رخيصة قبل أن يدخلوا البلد ويعرفوا سعر السوق[١].

فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فيما يرويه البخاري رحمه الله تعالى عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه[٢]؛ لما فيه من الخديعة والغبن.

أن يبيع الحاضر للبادي:

والحاضر هو المقيم بالبلد، وأما البادي فهو الغريب عن البلد القادم من خارجها ببضاعة ليبيعها في أسواق المدينة.

فإذا كان النبيُّ صلى الله عليه وسلم قد نهى عن خديعة القادم الغريب ليبيع بضاعته في المدينة قبل أن يعرف أسعار السوق؛ فقد نهى كذلك الحاضر المقيم أن يكون سمسارًا للتاجر البادي؛ بأن يقول له: دَعْ بضاعتك عندي إن كنت متعجلًا الرحيل، وسأبيعها لك بسعر مرتفع، على نسبة تكون بينهما من الربح.

وقد فسر الإمام الشافعي ذلك النهي بأنه لم ينْهَ عنه إلا أن أهل البادية يقدمون جاهلين بالأسواق وبحاجة الناس إلى ما قدموا به، ومستثقلين المقام في تلك البلدة التي وردوا إليها؛ إذ يلزمهم الرحيل المبكر لأهليهم وأماكنهم التي قدموا منها، وبالتالي يريدون التخلُّص سريعًا من بضائعهم، فيبيعونها بسعر مقارب لسعر السوق، لكن أرخص منه، حتى يتخلصوا سريعًا من البضائع ويتمكنوا من الرجوع الباكر من حيث جاءوا.

لكن إذا تولى بعض أهل القرية أن يبيعوا عنهم بضائعهم، ذهب هذا المعنى؛ إذ إن أهل القرية مقيمون، فلا يبيعون بأرخصَ من السوق، فنهوا عن ذلك[٣].

وذلك حتى يحدث التنوع في أسعار البضائع بالسوق بما يناسب تفاوت القدرات الشرائية لأهل ذلك البلد.

---

(١) كشف المشكل من حديث الصحيحين (٢/ ٣٣٧).

(٢) صحيح البخاري (٣/ ٧٢).

(٣) اختلاف الحديث (٨/ ٦٢٩).

فنهى النبي الأكرم صلى الله عليه وسلم عن ذلك، فقال فيما يرويه البخاري ومسلم رحمهما الله تعالى عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه: «لا يبع حاضر لباد»[١].

وإذا أنعمنا النظر في أنواع العقود والسلوكيات السابقة والتي ورد النهي عنها، وجدنا أنها تشتركُ جميعها إما في الغرر أو الجهالة أو في كليهما أو في الإضرار بأحد طرفي العقد البائع أو المشتري، مما يثيرُ النزعاتِ والخصوماتِ في حالة العقود، أو الضغينة والبغضاء في حالة ممارسة هذه السلوكيات التي تضر بأحد المتعاقدين، ولذا تدخَّل التشريع لتغيير الواقع الاجتماعي السائد في ذلك المجتمع وفي تلك الثقافة؛ نزعًا لفتيل النزاع والشقاق والخصومة، حرصًا من المشرع على خلق مجتمع صحي، يسود فيه التوافق والوئام بين أفراده.

اعتبارات الثقافة الاجتماعية في التشريعات الفقهية:

وبالرغم من أن وظائف التشريع تطوير المجتمع، كما نقلناه فيما سبق عن جون كاربونييه، إلا إنه عند إصدار أي تشريع له علاقة بالبعد الثقافي للمجتمع، لا بد من الأخذ في الاعتبار انعكاسات وتداعيات هذا التشريع على المجتمع، فمتى غلبت مفاسده لم يتخذ.

يمكن أن نرى هذا المعنى في رفض النبي صلى الله عليه وسلم هدم الكعبة وإعادة بنائها على قواعدِ إبراهيم عليه السلام، فقد روى البخاري رحمه الله تعالى عن أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها: «ألم ترَيْ أنَّ قومَكِ لما بنوا الكعبة اقتصروا عن قواعد إبراهيم؟»، فقلت: يا رسول الله، ألا تردها على قواعد إبراهيم؟ قال: «لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت»[٢].

وفي رواية عن عائشة رضي الله عنها قالت: سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الجَدْرِ أمن البيت هو؟ قال: «نعم» قلت: فما لهم لم يدخلوه في البيت؟ قال: «إنَّ قومَكِ قصَّرت بهم النفقة» قلت: فما شأن بابه مرتفعًا؟ قال: «فعل ذلك قومك ليدخلوا من شاءوا ويمنعوا من شاءوا، ولولا أنَّ قومَكِ حديثٌ عهْدُهم بالجاهلية فأخاف أن تنكر قلوبهم أن أُدْخِلَ الجَدْرَ في البيت، وأن أُلْصِقَ بابه بالأرض»[٣].

(١) صحيح البخاري (٣/ ٧٢)، صحيح مسلم (٣/ ١١٥٧).
(٢) صحيح البخاري (٢/ ١٤٦).
(٣) صحيح البخاري (٢/ ١٤٦).

وفي رواية عنها أيضا: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لها: «يا عائشة، لولا أن قومك حديث عهد بجاهلية لأمرت بالبيت، فهدم، فأدخلت فيه ما أخرج منه، وألزقته بالأرض، وجعلت له بابين:، بابًا شرقيًّا، وبابًا غربيًّا، فبلغت به أساس إبراهيم»[١].

هنا يمكن أن نرى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مدركًا أن الكعبة مكان مهم، بل مقدس عند العرب؛ أي مرتبط بهويتهم الثقافية والدينية والتاريخية، ولذا فقد كان من الوارد جدًّا أن يعدوا قرار هدم الكعبة انتهاكًا لحرمة ذلك البنيان المقدس، ورد فعل العرب الذين هم حديثو عهد بالجاهلية وثقافتها ومعتقداتها ربما كان عنيفًا، بل ربما حدثت موجة ردة عن الإسلام من كثير القبائل، لصدمتهم من أن شخصًا يدعي أنه نبي (أي شخص مقدس)، يجرؤ على انتهاك حرمة البيت المقدس، وبالتالي يشكون في نبوته؛ إذ إن المقدس لا يعتدي على المقدس.

وقد اتخذ بناء الكعبة منحًى سياسيًّا فيما بعد؛ إذ إن عبد الله بن الزبير رضي الله تعالى عنه لما ادَّعى الخلافة، وكان له سلطان على مكة، أعاد بناء الكعبة على قواعدِ إبراهيمَ الأولى؛ فأدخل الحِجْرَ وجعل لها بابين في مستوى الأرض؛ وفقا لما أشار إليه حديث البخاري السابق. لكن لما غلبه الأمويون هدموا الكعبةَ وأقاموها مرةً أخرى على ما كانت عليه قبل ابن الزبير، فنقضوا الحائطَ الشامي وأخرجوا منها الحجر ثم سدوا الحائط وردموا الأحجار في جوف الكعبة فارتفع بابها الشرقي، وسدوا الباب الغربي بالكلية.

ثم لما كان في زمن المهدي بن المنصور، استشار الإمام مالك بن أنس رحمه الله تعالى، في ردها على الصفة التي بناها ابن الزبير، فقال له: إني أخشى أن يتخذها الملوك لعبة -يعني كلما جاء ملك بناها على الصفة التي يريد- فاستقر الأمر على ما هي عليه اليوم[٢].

والمقصود هو أن المواءمات والموازنات وتحسُّب العواقب كانت مأخوذةً في الاعتبار في كلا القرارين؛ أعني قرار النبي صلى الله عليه وسلم، وفتوى الإمام مالك رضي الله تعالى عنه.

(١) صحيح البخاري (٢/ ١٤٧).

(٢) البداية والنهاية (١/ ١٩١)، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام (١/ ١٣٦).

الفصل الثاني:

اختلاف الحكم الفقهي باختلاف الطبقة الاجتماعية

لا شك أن الأحكام الفقهية التي تمس المجتمع كانت مَعْنِيَّة بإعطاء أحكامٍ لجميع طبقات ذلك المجتمع. وبما أن الأحكام الاجتهادية قد صدرت من فقهاء مختلفين في المجتمعات التي تربوا فيها، وفي الثقافات التي نشأوا فيها، بل وفي الزمان الذي عاشوا فيه، وبالتالي اختلفت العادات والتقاليد والأعراف التي تأثروا بها، وبالتالي تأثرت الأحكام التي أصدروها بمجموع هذا كله. وفيما يلي أذكر أحكامًا فقهية اختصت ببعض الطبقات الاجتماعية:

الكفاءة في النكاح

من المعتاد في الحياة الزوجية أن يشارك كل طرف الآخرَ الحياةَ اليومية بشكل كامل، والتي تكون فيها تصرفاتنا واقعة بشكل تلقائي من غير تكلف ولا اصطناع. هذه التصرفات هي نتاج لعوامل عدة، كالتربية والتنشئة منذ الصغر، وتدخل فيها أيضًا العناصر النفسية (Psychology)، كما تدخل فيها أيضًا بشكل كبير الثقافة التي نشأ فيها الشخص؛ إذ تؤثر أيضًا بشكل كبير على كثير من تصرفاته وتقديره لتصرفات الآخرين وردود أفعاله، بل وما ينتظره من الآخرين كردود أفعال على ما يقوم به من تصرفات، ردود أفعالهم في المواقف. وبالتالي فإن الأشخاص الذين يتشاركون نفس الثقافة والقيم يمتلكون مفاهيم حياتية كثيرة مشتركة، تسهم في سهولة التواصل والتفاهم المتبادل. في حين أن غياب ذلك العنصر يمكن أن يؤدي في بعض الأحيان إلى سوء الفهم أو صعوبة التفاهم؛ مما يشكل مصدرًا للخلافات التي بتكرارها ربما صارت مصدرًا للشقاق ثم الانشقاق بأخذ قرار إنهاء تلك الحياة الزوجية.

فاتفاق العنصر الثقافي والقِيَمي، واللَّذَين تلعب الطبقة الاجتماعية التي نشأ فيها الشخص دورًا مهمًّا في تكوينهما، يعد أمرًا موصى به عند إرادة اختيار شريك حياة، خصوصا في المجتمعات التي يطغى عليها النمط الجماعي (Collectivism)، إذ إنه في المجتمعات التي تَتَّبِع ذلك النمط، يَنْصَبُّ التركيز على الانتماء إلى المجموعة، سواءٌ كانت عائلة، أو مجتمعًا، أو أمة. كما أنه غالبًا ما يتم تفضيل القيم الجماعية مثل: التضامن، والوئام، والتعاون على المصالح الفردية. في هذا النوع من المجتمع، يميل الناس إلى تعريف أنفسهم أولًا كأعضاء في مجموعة؛ كالانتماء إلى قبيلة ما أو إلى بلد ما، أو إلى منطقة ما، وليس كأفراد مستقلين، وغالبًا ما يتم تحديد المعايير والتوقعات الاجتماعية من قبل المجموعة، وليس من قبل الفرد[١].

(١) للاطلاع على المزيد من خصائص المجتمعات ذات النمط الجماعي، والمجتمعات ذات النمط الفردي، يمكن مراجعة فصل «الفردانية والجماعية» من كتاب «آثار الثقافة: مقارنة القيم والسلوكيات والمؤسسات والمنظمات عبر الأمم» للأنثروبولوجي وعالِم النفس الاجتماعي، الهولندي جيرت هوفستيد. انظر: =
Hofstede, Geert. “Individualism and Collectivism.” Culture’s Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations. SAGE Publications, Inc, 2003, pp. 209279-.

بالتالي فإن الارتباط بشريك حياة في المجتمع ذي النمط الجماعي، إن لم يكن من نفس الثقافة والبيئة الاجتماعية، سيؤثر في أغلب الأحيان على استقرار العلاقة بين الشريكين (الزوجين)، لإنه حتى لو أمكن القيام ببعض المواءمات من قِبَلِ أحد الشريكين، فإنه سيكون من الصعوبة بمكان، القيام بتلك المواءمات مع كل أفراد المجموعة التي ينتمي إليها كلٌّ من الشريكين (الزوجين)؛ مما سيؤثر سلبًا على استمرار تلك العلاقة.

في هذا النمط من المجتمعات يُنظَر إلى الزواج على أنه ليس علاقة بين طرفين (الزوج والزوجة) فحسب، بل إن الأقرباء -وخصوصًا أولياء الزوجة من الذكور[١]-، يكونون أطرافًا بدرجة أو بأخرى.

وتجسد تلك القضية في مسألة الكفاءة؛ إذ لانعدامها أثرٌ على بقاء العقد وحق الأولياء في فسخه فيما إذا زُوِّجت المرأة بغير إذن أوليائها من غير كفء، إذ للأولياء -في مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى- حق التفريق بينهما[٢].

وقد نص الفقهاء على علة إعطاء ذلك الحق للأولياء وهو أنها ألحقت الشَّيْنَ بالأولياء بنسبة مَنْ لا يكافئهم إليهم بالمصاهرة؛ فكان لهم أن يدفعوا هذا العار وهذا الشين عن أنفسهم[٣]. بل يتعدى الأمر إلى أنهم نصوا أن لحوق العار بالأولياء، يضر بنساء العشيرة ككل[٤].

فإن رضي أحد الأولياء بهذا الزواج من غير كفء، لم يكفِ ذلك عند أبي يوسف رحمه الله تعالى، وهو أظهر الروايتين عن أحمد رحمه الله[٥]. بل لا بد من رضا الباقين أيضًا وللباقين حق الاعتراض؛ لأنه حقٌّ ثبت لجماعتهم، فإذا رضي أحدهم فقد أسقط حقه، وبقي حق الباقين[٦]. بل نقل القاضي عبد الوهاب المالكي أن بعض الفقهاء يرى أنه لو رضيت الزوجة وكذلك جميع الأولياء بالزواج بالكفء، لم يصح؛ لأنَّ العار يدخل على غيرهم من القرابة ممن ليس بولي، بل وبمن سيولد من الأولياء فيما بعد؛ لأنَّ دفع العار وحق الكفاءة لا يختص بالأحياء دون من يأتي بعدهم[٧].

---

(١) مفهوم الكفاءة لا يعتبر إلا في جانب الرجال للنساء وليس العكس؛ بمعنى أنه يصح أن يتزوج الرجل بامرأة ليست كفؤا له، ولا يصح العكس إلا بارتفاع موانع قد ذُكِرَت في كتب الفقه. انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢/ ٣٢٠).

(٢) المبسوط للسرخسي (٥/ ١٠)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢/ ٣٢٢)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (٢/ ١٢٨).

(٣) المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٣/ ٢٤). وانظر أيضًا في هذا المعنى: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢/ ٢٤٧)، التجريد للقدوري (٩/ ٤٣٩٣)، الهداية في شرح بداية المبتدي (١/ ١٩٥)، الجوهرة النيرة على مختصر القدوري (٢/ ١١)، البناية شرح الهداية (٥/ ١٠٩)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٣/ ٤٠)، الحاوي الكبير (٩/ ٥١)، المهذب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي (٢/ ٤٣٢).

(٤) المبسوط للسرخسي (٥/ ١٤).

(٥) المغني لابن قدامة (٧/ ٣٤).

(٦) الاختيار لتعليل المختار (٣/ ١٠٠)، الجوهرة النيرة على مختصر القدوري (٢/ ١١).

(٧) عيون المسائل للقاضي عبد الوهاب المالكي (ص: ٣٠٢).

وقد اعتبر الفقهاء الكفاءة في عدة أشياء: النَّسب، والحرية، والمال، والصنائع، والدين[١]. على خلافات في التفاصيل بين علماء المذاهب. لكن على كل حال فإنه من الملاحظ أن الاعتبارات الأربعة الأولى تمثل انعكاسًا لوجود أحكام متعلقة بالطبقة الاجتماعية.

ومن خلال تحليل هذه المعايير الفقهية للكفاءة في النكاح، يمكننا فهم العلاقة بين القيم الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والدينية في المجتمعات، وكيفية تأثيرها على العلاقات الزوجية والاندماج في المجموعة، حيث تلعب الطبقة الاجتماعية دورًا كبيرًا في تحديد توقعات الزواج والاختيارات الزوجية، وقد يؤثر ذلك على استقرار العلاقات الزوجية وسعادة الأفراد.

ويساعد فهم هذه المعايير الفقهية على تسليط الضوء على النظام الاجتماعي والثقافي والاقتصادي الذي ينظم العلاقات الزوجية ويحدد القيم والتوقعات المشتركة. على الرغم من أن هذه المعايير قد تختلف بين المذاهب والثقافات، فإنها توفر إطارًا مفيدًا لفهم العوامل المؤثرة على العلاقات الزوجية والتناغم الاجتماعي.

هذا ومن الجدير بالذكر أن بعض الفقهاء لم يعتبروا الكفاءة في النكاح بعد ارتضاء مستوى التدين، واعتبروا أن التزام القول باشتراط الكفاءة، يعد تقسيمًا طبقيًّا ينأى عنه الدين.

وقد أطال ابن أبي العز الحنفي رحمه الله تعالى (٧٩٢هـ) في ذكر هؤلاء الفقهاء والاحتجاج لهم، فأنقل كلامه برُمته لفائدته.

قال رحمه الله تعالى: «وظاهر مذهب مالك أنه لا تشترط الكفاءة في النكاح في غير الدين[٢]، وهو اختيار الكرخي. قال في المبسوط: قال الكرخي: الأصح عندي أنه لا اعتبار بالكفاءة في النكاح انتهى[٣]. وحكاه ابن المنذر عن عمر بن عبد العزيز، وحماد بن أبي سليمان، وعبيد بن عمير، وابن سيرين، وابن عون. انتهى.

واستدل على ذلك بقوله تعالى: {يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ} {إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ}، وقال تعالى: {وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ}، وقال تعالى: {فَٱسۡتَجَابَ لَهُمۡ رَبُّهُمۡ أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٖ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰۖ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖۖ}. وقال عليه الصلاة والسلام: ((لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي،

(١) العناية شرح الهداية (٣/ ٢٩٤)، الذخيرة للقرافي (٤/ ٢١٢)، اللباب في الفقه الشافعي (ص: ٣٠٣)، شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٥/ ٦٩).

(٢) وتجدر الإشارة إلى أن المالكية قد تكلموا في أن الكفاءة في: الدين، والحرية، والنسب، والقدر، والحال، والمال. وقد وقع الخلاف عندهم في كل ما سبق إلا اعتبار الدين. انظر: جامع الأمهات (ص: ٢٦١)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٢/ ٦٩٦)، المعونة على مذهب عالم المدينة (ص: ٧٤٨). وكل ما سبق له علاقة بالطبقة الاجتماعية، باستثناء الدين.

(٣) انظره في: المبسوط للسرخسي (٥/ ٢٤).

ولا أبيض على أسود ولا أسود على أبيض إلا بالتقوى، الناس من آدم وآدم من تراب)). وقال عليه الصلاة والسلام: ((إن آل أبي فلان ليسوا لي بأولياء، إنْ أوليائي إلا المتقون حيث كانوا ومن كانوا)). وفي الترمذي عنه عليه الصلاة والسلام: ((إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فانكحوا إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير. قالوا: يا رسول الله وإن كان فيه! فقال: إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فانكحوه ثلاث مرات)). وقال لبني بياضة: ((أنكِحوا أبا هند وانكحوا إليه، وكان حجامًا)). وزوَّج النبي صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش القرشية من زيد بن حارثة مولاه، (وزوَّج) فاطمة بنت قيس الفهرية القرشية من أسامة ابنه. وتزوج بلال بن رباح بأخت عبد الرحمن بن عوف، وقد قال تعالى: {وَٱلطَّيِّبَٰتُ لِلطَّيِّبِينَ وَٱلطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَٰتِۚ}، وقال تعالى: {فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ}. فالذي يقتضيه حكمه صلى الله عليه وسلم اعتبار الدين في الكفاءة أصلًا وكمالًا، فلا تزوج مسلمة بكافر، ولا عفيفة بفاجر، ولم يعتبر القرآن والسنة أمرًا وراء ذلك. وقال تعالى: {وَأَنكِحُواْ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْۚ}.

وعن عائشة رضي الله عنها: «أن أبا حذيفة بن ربيعة بن عبد شمس، وكان ممن شهد بدرًا مع النبي صلى الله عليه وسلم تبنى سالمًا، وأنكحه ابنة أخيه الوليد بن عتبة وهو مولى لامرأة من الأنصار» رواه البخاري والنسائي وأبو داود، وما ورد في اعتبار الكفاءة إن صح إنما يدل على الكمال والأولوية، لا على أنه شرط لصحة العقد»[1].

كما روي عن أحمد أن الكفاءة إنما هي حق لله تعالى، وليست حقًّا للأولياء. وبالتالي فلا يعتبر فيها إلا الدين فحسب، دون النسب، والحسب، والمال، والصنعة، والحرية[2].

ويعكس هذا النصُّ الفقهي الذي يعبّر عن الرأي الذي لا يعير اهتمامًا للكفاءة بين الزوجين بعد اتحاد الدين بينهما، فكرةً مهمة تتعلق بالمساواة والعدالة الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية.

كما أن عدم اعتبار الكفاءة بين الزوجين إلا في الدين عند هذا الرأي الفقهي، يعد مرآة لأهمية الدين كأساس للزواج والترابط الأسري. في هذا السياق، يصبح الدين المشترك هو العامل الأساسي الذي يجمع الزوجين، ويكون أساسًا لبناء حياة مشتركة؛ فتعزيز القيم الدينية والأخلاقية والتقوى يُعتبَر أكثر أهمية من العوامل الاجتماعية والاقتصادية الأخرى، مثل النسب، والحرية، والمال، والصنائع.

(١) التنبيه على مشكلات الهداية (٣/ ١٢٢٠).
وانظر أيضًا: الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر (٥/ ٦)، مختصر اختلاف العلماء (٢/ ٢٥٢).

(٢) زاد المعاد في هدي خير العباد (٥/ ١٤٦).

عدم لزوم الإرضاع على المرأة الشريفة ذات القدر

ومما أثرت فيه الطبقة الاجتماعية على الحكم، مسألة عدم لزوم الإرضاع على المرأة الشريفة ذات القدر.

فقد نص بعض المالكية على أنها لا يلزمها إرضاع طفلها، وذلك لأن العرف -كما قالوا- يقضي بألَّا تُكلَّف هذه الشريفة الإرضاع، والعرف كالشرط[١].

وقال بعضهم: إن عدم لزوم الإرضاع عليها مشروط بأن يقبل ولدها الرضاعة من غيرها، وأن يكون الأب موسِرًا، أو أن يكون للولد مال يكفيه إن كان أبوه ميتا[٢].

وإن أنكر بعض المالكية استثناء الشريفة ذات القدر من لزوم الإرضاع عليها[٣].

ويُظهِر هذا الرأي القائل بعدم وجوب إرضاع المرأة الشريفة لصغيرها، تأثيرَ الطبقات الاجتماعية على إصدار الأحكام الفقهية؛ إذ يعكس هذا التفسير الفقهي توجهات معينة تُعفِي النساء من الطبقات الاجتماعية العليا من بعض الواجبات.

ويعتمد هذا الحكم على العرف الاجتماعي كمعيار لتحديد الواجبات والمسؤوليات الأسرية؛ إذ بالاعتماد على العرف، يمكن للفقهاء تبرير استثناء المرأة الشريفة ذات القدر من واجب الإرضاع على أساس مكانتها الاجتماعية والثقافية.

كما يمكن أن يفهم هذا التبرير الفقهي على أنه يمثل توترًا بين مبادئ العدالة والمساواة، بسبب الميزات الاجتماعية الخاصة التي يمنحها للأفراد من الطبقات الاجتماعية العليا. في حين يُفتَرَض أن تعمل الأحكام الفقهية على تعزيز المساواة بين الجميع؛ خصوصًا عندما يتعلق الحكم بطرف آخر والذي هو في تلك المسألة الطفل الصغير والذي يلزم حماية مصالحه، والتي تمثل ركنًا أساسيًّا في الحفاظ على مصالح الأسرة. ولا يكفي اشتراط إمكانية النفقة من الزوج، ووجود مرضع يَقْبَل الطفل ثديها؛ إذ الإرضاع ليس فقط للإشباع والغذاء، بل فيه من رابطة الحنان والعطف الكائن بين الأم

(١) التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب (٥/ ١٦٠).

(٢) تحبير المختصر وهو الشرح الوسط لبهرام على مختصر خليل (٣/ ٤٣٥).

(٣) كأبي الفيض أحمد بن محمد التجاني المالكي، الذي قد أطال الإنكار وأطنب فيمن استثنى الشريفة في عدم إرضاعها ولدها لشرفها. انظر: أسهل المدارك «شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك» (٢/ ٢٠٤).

وطفلها، وهذا مما يحتاجه الطفل، ولا ينبغي أن يسقط إلا بالعجز عنه. وقد تؤدي استثناءاتٌ مثل هذه إلى تعزيز التمييز الطبقي في المجتمع.

لزوم إحضار خادمة للزوجة الشريفة ذات القدر

مما لا شك فيه أن نفقة الزوج على زوجته أمر واجب شرعًا، غير أن بنود تلك النفقة تختلف باختلاف الطبقة الاجتماعية للزوجة، مع الأخذ في الاعتبار حال الزوج ماديًّا. لكن إن كان الزوج قادرًا وفي سعة، وكانت زوجته ممن يُخْدَمُ مِثلُها لِرِفْعَةِ قدرها، فإنه يلزمه نفقة من يخدمها، بخلاف ما لو لم تكن زوجته من طبقة اجتماعية أقل، فإن نفقة الخادم لن تلزمه حتى وإن كان قادرًا وفي سعة.

ويبين الماوردي -رحمه الله تعالى- (٤٥٠هـ) أن ذلك ليس من حقوق كل زوجة فيقول: «أما نفقة الخادم فمستحقة لمن يُخدَم مِثلُها، وغير مستحقة لمن لا يُخدَم مثلها، فلم تكن من حقوق كل زوجة»[١].

فهو مما قد اختلفت الأحكام فيه باختلاف الطبقات.

وقد بيَّن غيرُ واحد من الفقهاء لزوم نفقة الخادم على الزوج ما دامت زوجته ممن يُخدَم مِثلُها.

فيقول المرغيناني (٥٩٣هـ) -رحمه الله تعالى-: «وتُفرَض على الزوج إذا كان موسرًا نفقة خادمها، ووجهه أن كفايتها واجبة عليه وهذا من تمامها إذ لا بد لها منه. ولا تُفرَض لأكثر من نفقة خادم واحد، وهذا عند أبي حنيفة ومحمد -رحمهما الله-. وقال أبو يوسف -رحمه الله- تفرض لخادمين لأنها تحتاج إلى أحدهما لمصالح الداخل وإلى الآخَر لمصالح الخارج»[٢].

فيقول ابن الجلاب (٣٧٨هـ) -رحمه الله تعالى-: «وإذا خاصمت المرأةُ زوجَها في قدر النفقة ولم ترضَ بنفقته عليها، ورفعت إلى الحاكم أمرها، فَرَضَ عليه نفقتها على قدر حاله من حالها، وقدر طعامها وإدامها وكسوتها، ونفقة خادمها إن كانت ممن يُخدَم مِثلُها، وأجرة مسكنها وجميع مؤنها»[٣].

---

(١) الحاوي الكبير (١١/ ٤٦٠).

(٢) الهداية في شرح بداية المبتدي (٢/ ٢٨٧).

(٣) التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس (١/ ٤٠٧). وانظر أيضًا: أسهل المدارك «شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك» (٢/ ١٢١).

بل عليها جلب أكثر من خادم إن كان يُخدَم مِثلُها أكثر من خادم واحد[١].

وكذا قال الماوردي رحمه الله تعالى: «وإن كانت ممن يُخدَم مِثلُها في الغالب لصيانتها وعلو قدرها وجب عليه إخدامها»[٢].

وكذا قال ابن قدامة (٦٢٠هـ) -رحمه الله تعالى-: «وإنْ كانت ممن يُخدَم مِثلُها، فعلى الزوج أن يخدمها، ثم هو مُخيَّر بين أن يشتري لها خادمًا، أو يستأجر أو ينفق على خادمها»[٣].

مما سبق يمكن أن نرى أن هذا الحكم الفقهي الملزم بإحضار خادمة للزوجة الشريفة ذات القدر، يعكس الاهتمام بالمحافظة على المكانة الاجتماعية للمرأة، والتكيف مع العادات والتقاليد السائدة في المجتمع. ويؤكد على أهمية مراعاة العوامل الاجتماعية والثقافية في عند إصدار الأحكام الفقهية.

كما تشير نصوص الفقهاء السابقة إلى التفاوت في النفقة على الزوجة بناءً على الطبقة الاجتماعية التي تنتمي إليها، مع الأخذ في الاعتبار حال الزوج ماديًّا.

كما يمثل هذا الحكم مثالًا على جهود الفقهاء في العمل على تحقيق استقرار الأسرة، وتعزيز الوحدة الأسرية من خلال مراعاة مصالح الزوجة ذات القدر، والعمل على توفير بيئة مستقرة تعزز التفاهم والانسجام بين الزوجين؛ إذ التأكيد على هذه المبادئ يسهم في تقدير أهمية العلاقات الأسرية والتواصل الاجتماعي في تكوين المجتمعات السليمة المستقرة.

كذلك توضح تلك النصوص السابقة أن الفقهاء قد اختلفوا في تفسير وتطبيق حكم النفقة المستحقة للزوجة الشريفة ذات القدر، وهذا يبرز الأهمية الكبيرة لتفسيرات الفقهاء المختلفة والاعتبارات التي ينظرون إليها عند تحديد الأحكام الشرعية. ويشير هذا التنوع إلى أنه لا يوجد تفسير واحد فقط للأحكام هو الذي يعد صحيحًا دون غيره من الآراء، بل يمكن أن تتأثر هذه التفسيرات والأحكام الفقهية بالظروف الاجتماعية والثقافية والتاريخية للفقهاء والمجتمعات التي يعيشون فيها.

كما تعكس هذه النصوص أيضًا الاعتراف بأن الزوجة قد تحتاج إلى مساعدةٍ لتنظيم شؤون البيت، والقيام بالمهام المنزلية بسبب مكانتها الاجتماعية والتزاماتها الأخرى.

(١) التبصرة للخمي (٤/ ١٩٧١). وهي مسألة خلافية: فالماوردي من الشافعية مثلا يقول: «ولا يلزمه لها نفقة أكثر من خادم واحد وإن جَلَّت». انظر: الحاوي الكبير (١١/ ٤١٩).

(٢) الحاوي الكبير (٣/ ٣٥٦).

(٣) المغني لابن قدامة (٣/ ٩١).

لكنه ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار أنه يمكن أن تكون هناك تحديات مرتبطة بتطبيق هذه الأحكام في المجتمعات المعاصرة؛ إذ قد تتغير الظروف الاجتماعية والثقافية والاقتصادية باختلاف هذه العوامل. وعلى الرغم من أن هذه الأحكام قد تمثل إطارًا مُهمًّا للمعيشة والتفاعل الاجتماعي، إلا أنه من المهم أن يكون هناك تفكير نقدي ومرن في تطبيقها وفهمها. ويتطلب ذلك من الفقهاء والمسلمين عمومًا مواكبة التطورات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، وإعادة تقييم الأحكام الشرعية بناءً على هذه التغيرات.

وعلى كل حال، لا شك أن فرض النفقة بمقدار ما يناسب الطبقة الاجتماعية التي تنتمي إليها الزوجة، مما يُسهِم في استقرار الأسرة، وثبات دائم للبيت ما دام الزوج في سعة وبحبوحة من العيش؛ إذ إنه لو أخرجها عما اعتادت عليه وهو قادر على النفقة، سيؤدي ذلك إلى نفور بينهما، وزعزعة الاستقرار، بل ربما إلى هدم البنيان. ولذا فقد راعى الحكم الشرعي مصلحةَ الأسرة واستقرارها بأن أوجب نفقة الخادم للزوجة ذات القدر مراعاة لذلك المعنى، ما دام الزوج مقتدرًا.

التكافؤ في الدماء

ومما أثَّرت الطبقة الاجتماعية في اعتبار حكمه، القصاص بين الحر والعبد. فإذا قتل حرٌّ عبدًا، هل يلزمه القصاص؟

فبدايةً أقول: إن القصاص إما أن يكون في النفس، وإما أن يكون فيما دون النفس.

- فإن كان في النفس؛ فإن الجمهور من السادة المالكية[١] والشافعية[٢] والحنابلة[٣] رحمهم الله تعالى، لا يرون على الحُرِّ القَوَد إذا قتل عبدا؛ ففي رأيهم: «لا يقتل حر بعبد».

والمحرك الذي دفعهم للقول بهذا الرأي، هو التفاوت الطبقي وعدم التساوي بينها. وقد قال السرخسي مبيِّنًا وجهة نظر من يقول بعدم القصاص: «إن القصاص ينبني على المساواة ولا مساواة بين الأحرار والعبيد؛ فإن العبد مملوك مالًا، والحر مالك. والمالكية في نهاية من العز والكمال. والمملوكية في نهاية من الذل والنقصان. والدليل عليه أن المملوك قائم من وجه، هالكٌ من وجه؛ فإن الحرية حياة، والرق تلف»[٤].

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٤/ ١٨٠)، الذخيرة للقرافي (١٢/ ٣٢٠)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (٦/ ٢٣٣)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٢/ ٨١٣).

(٢) الأم للشافعي (٦/ ١٠)، الحاوي الكبير (١٢/ ١٦)، المهذب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي (٣/ ١٧١)، البيان في مذهب الإمام الشافعي (١١/ ٣٠٨).

(٣) المغني لابن قدامة (٨/ ٢٧٨)، عمدة الفقه (ص: ١٢٨)، شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٦/ ٦٨).

(٤) المبسوط للسرخسي (٢٦/ ١٢٩).

والسرخسي رحمه الله تعالى -وإن لم يكن قائلًا بعدم القصاص-، لكنه يبين وجهة النظر السائدة في ذلك العصر، والتي أدت بمخالفيه أن يقولوا بعدم لزوم القصاص بين الحر والعبد.

لكنَّ الفارق الطبقي، ليس هو السبب الأوحد الذي حدا بالقائلين بعدم القصاص إلى الميل لهذا القول. بل حَدَثْ بهم أيضًا رؤية العبد من منظور اقتصادي، وهو أنه مال[١]. ومَنْ فوَّت مالاً على مالكه، فإن عليه ضمانه بأن يدفع قيمته لسيدِه بالغة ما بلغت، حتى وإن جاوزت قيمته دية الحر[٢].

كما أن سيده لن يستفيد بقتل القاتل، بل هو إلى تعويض ماله أحوج. وليس للعبد من فئة أو عشيرة تطالب بدمه وتَسْتَلُّ السيوف لأجله. وبالتالي فإذا أمن جانب الاحتراب والاقتتال الاجتماعي، فإن الأنفع لمالكه هو التعويض المالي عن قيمته.

وهذا يوضح العنصر الاقتصادي في مَيلِ مَنْ مَالَ للأخذ بهذا القول.

أما السادة الحنفية رحمهم الله تعالى فإنهم رأوا أنه يقتص من الحر للعبد في النفس[٣]. وهو أيضًا رأي سعيد بن المسيب وسفيان الثوري والنخعي رحمهم الله تعالى[٤]؛ لقوله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه أبو داود وأحمد: ((المسلمون تتكافأ دماؤهم))[٥].

ووجهة النظر هذه لم تَعْتَبِر التفاوت الطبقي بين الحر والعبد بعد استوائهما في الإنسانية. وقالوا: إن التساوي المفهوم من معنى القصاص، لا يشترط أن يكون في كل شيء إجماعًا؛ بدليل القصاص من الشخص الصحيح القوي الفَتِيِّ السليم، إذا قتل شخصًا مريضًا أشد المرض[٦].

- أما القصاص فيما دون النفس فإنَّ رأي المذاهب الأربعة هو عدم القصاص. لكن خالفهم ابن أبي ليلى رحمه الله تعالى؛ فرأى وجوب القصاص في الجراحات بين الحر والعبد دون تفريق[٧].

وملمح الفريقين في هذه المسألة، ليس ببعيد عن ذلك الذي نَحَوْه في المسألة الأولى. فعند مَنْ أوجب الضمان، لم يَغِبْ عنه العنصر الاقتصادي مع أمن الاحتراب الاجتماعي. وبالتالي فإنهم يرون أن الحق إنما هو للسيد، وليس للعبد.

(١) الذخيرة للقرافي (١٢/ ٣٢٠)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (٢/ ١٩٤).

(٢) التهذيب في اختصار المدونة (٤/ ٥٢٧)، القوانين الفقهية (ص: ٢٢٧)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (٢/ ١٩٤)، الأم للشافعي (٦/ ٢٦)، الحاوي الكبير (١٢/ ١٩).

(٣) المبسوط للسرخسي (٢٦/ ١٢٩)، الهداية في شرح بداية المبتدي (٤/ ٤٤٤)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (٦/ ١٠٢)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (٢/ ٦١٨).

(٤) مختصر اختلاف العلماء (٥/ ١٥٠)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٤/ ١٨٠).

(٥) سنن أبي داود (٤/ ٣٧٩)، مسند أحمد (٢/ ٢٢). ورواه الحاكم وصححه على شرط البخاري ومسلم، ووافقه الذهبي. انظر: المستدرك على الصحيحين للحاكم (٢/ ١٥٣).

(٦) المبسوط للسرخسي (٢٦/ ١٣٦).

(٧) مختصر اختلاف العلماء (٥/ ١٦١).

في حين أن ملمح الاستواء في الآدمية هو عمدة من أوجب القصاص. وبالتالي فقد جعل الحق للعبد لا لسيده. كما أن حديث النبي صلى الله عليه وسلم السابق: ((المسلمون تتكافأ دماؤهم))، لم يفصل فيه بين أنواع الدماء، فلا يصح تخصيصه بدماء النفوس، دون دماء الجراحات.

وهذه النصوص والآراء فيما يتعلق بأخذ القصاص من الحر لحق العبد، تبدي جليًّا أن الظروف الاجتماعية والثقافية والاقتصادية قد أثَّرت على الفقهاء والمذاهب الإسلامية في تكوين آرائهم. فبدايةً يتضح من النصوص أن العناصر المؤثرة تتراوح بين التفاوت الطبقي المتمثل في التفاوت بين المالكية والمملوكية. وأيضا الرؤية الاقتصادية للعبد كشيء متمول. وكذلك ضرورة الحفاظ على الاستقرار الاجتماعي.

كما أن تلك النصوص تعكس أن الزمان الذي صدرت فيه آراءُ هؤلاء الفقهاء فيما يتعلق بتلك المسألة، كانت العلاقة بين الحر والعبد تعتمد على نظام طبقي معقد، حيث كان الأحرار يتمتعون بحقوق ومصالح مادية واجتماعية، لم يكن يتمتع بها طبقة الرقيق. وفي هذا السياق، فإن التفاوت الطبقي كان يلعب دورًا أساسيًّا في تشكيل آراء الفقهاء حول مسألة القصاص.

أما على الجانب الاقتصادي، فقد تم اعتبار العبد كَمَالٍ ينتمي لسيده ويشكل ثروة له؛ ولذا فقد كانت الرؤية الاقتصادية للعبد تؤثر على الفقهاء الذين كانوا يرون أن الأنفع لمالكِ العبد هو الحصول على تعويض مالي عند حدوث جريمة قتل، بدلًا من السعي للقصاص في النفس.

في المقابل، كان المذهب الحنفي يتبنى موقفًا مختلفًا، ويؤكد على وجوب القصاص بين الحر والعبد. هذا الموقف ينطوي على اعتبارات تؤكد على الاستواء في الإنسانية بين الحر والعبد، ولا تعتبر التفاوت الطبقي عائقًا للقصاص.

وفي تحليل سوسيولوجي لهذه المواقف المختلفة، يمكن القول إن المذهب الحنفي يعكس توجهًا أكثر إنسانية ومساواة بين الناس، بِغَضِّ النظر عن المكانة الاجتماعية أو الاقتصادية للفرد. ويبدو أن هذا التوجه يركز على القيم الأخلاقية والإنسانية للإسلام، بينما يتجاهل العوامل الاقتصادية والاجتماعية المؤثرة على العلاقات بين الأفراد.

من جهة أخرى، يمكن القول إن المواقف التي ترفض القصاص بين الحر والعبد تعكس تأثير النظام الطبقي والاقتصادي على الفقهاء في ذلك الزمن. حيث كانت المصالح المادية والاجتماعية للأحرار تلعب دورًا رئيسيًّا في تشكيل هذه الآراء والمواقف.

على كل حال، يسلط هذا التحليل السوسيولوجي الضوء على تأثير العوامل الاجتماعية والاقتصادية على تفسير وتطبيق التعاليم الدينية في المجتمع. من خلال دراسة تطبيق القصاص بين الحر والعبد، يمكننا فهم كيف يمكن أن تؤدي هذه العوامل إلى تشكيل آراء ومواقف متنوعة تجاه قضايا معينة.

شهادة العبيد

وهي من المسائل التي اختلف فيها العلماء، وهي من الأحكام ذات المُبتَنَى الطبقي.

فرأى البعض من العلماء أن شهادة العبد لا تجوز. هذا قول أبي حنيفة ومالك والشافعي. كما أنه قول الحسن البصري، وعطاء بن أبي رباح، ومكحول، والزهري، والثوري، والأوزاعي، وأبي عبيد، رحمهم الله تعالى.

أما قبول شهادة العبيد فقد قال بها جمعٌ من الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم. فروي ذلك عن علي رضي الله تعالى عنه. وكذا عن أنس رضي الله تعالى عنه إذ قال: «ما علمتَ أن أحدًا رد شهادة العبد. وهو مذهب أحمد[(١)]، وابن حزم[(٢)]، رحمهما الله تعالى.

وروي كذلك قبولها عن محمد بن سيرين، وشريح، وإسحاق، وأبي ثور رحمهم الله تعالى جميعا.

كما أن الشعبي والنخعي رحمهما الله تعالى قد قَبِلَا شهادته في الشيء اليسير[(٣)].

ويلاحظ أن السبب وراء رد شهادة العبد هو أنه مملوك مقهور تحت يد مالكه، فيتمكن تهمة الكذب[(٤)].

كما أنهم قالوا: إن الشهادة في معنى الولاية، والعبد مسلوب الولاية[(٥)]. وهذا تعليل مبني على حكم آخر مبني على اختلاف الطبقة الاجتماعية.

(١) وإن رأى عدم جوازها في الحدود، لكنه قبلها من حيث المبدأ. انظر: المغني لابن قدامة (١٠/ ١٧٥)، المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل (٢/ ٣٠٥)، شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٧/ ٣٥١).

(٢) المحلى بالآثار (٨/ ٥٠٠).

(٣) الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر (٤/ ٢٧٣).

(٤) وهذا التعليل وإن استُعمِل في سياق رد شهادة المرأة لزوجها، لكنه علل لذلك بأنها في حكم المملوك المقهور. أي أن هذا هو سبب رد شهادة المملوك، لسيده، لتمكُّن الشبهة. والشبهة تكون أيضا قائمة في شهادته لغير سيده، لإن سيده ربما مارس عليه ضغوطًا، بحكم صداقة أو معرفة أو مصلحة بينه وبين المشهود له. فإرادة المملوك -ولأسباب اجتماعية ونفسية- ليست بعيدة من أن تخضع لمؤثرات خارجية، حتى تخلو عنها الشبهات عند مَنْ رَدَّهَا.

(٥) المبسوط للسرخسي (٥/ ٣٢)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (٢/ ٩٨)، نهاية المطلب في دراية المذهب (١٨/ ٦٢٧).

وكذلك قالوا: إن شهادته مردودة؛ لأنه قليل المبالاة؛ فلا يصلح لهذه الأمانة[١].

وهذا التعليل يعكس التهميش المجتمعي لطبقة العبيد، وكذلك العجز الذي يدفع العبد إلى عدم المبالاة بمصير الآخرين؛ إذ إنه فاقد لمصيره هو نفسه، فلماذا يكترث لمصير الآخرين[٢].

لكنَّ مَنْ مال إلى صحة قبول شهادته قد قال بضعف تلك المعاني التي استند إليها مَنْ يَرُدُّ شهادة العبد؛ إذ لا معنى لها بعد ثبوت عدالة العبد وتمام تمييزه، وعدم وجود نقص في عقله ولا خلل في تحمله وضبطه، وبالتالي فلا مانع من قبول شهادته[٣]. وهذا الرأي يعد أكثر اتساقًا وروحَ الشريعة، كما أنه يقلل من التمييز الطبقي.

ويظهر هذا التحليل عمق التفاعل بين العوامل الاجتماعية والأنثروبولوجية، وكيف تؤثر على آراء الفقهاء عند إصدار الأحكام الشرعية. فمن خلال دراسة قضية شهادة العبيد، يمكن رؤية أهمية أخذ السياق الاجتماعي والثقافي والأنثروبولوجي في الاعتبار عند التفسير والتطبيق العملي للأحكام الفقهية.

إمامة العبد وولد الزنا

ومن الأحكام التي تأثرت باختلاف الطبقة الاجتماعية أيضًا، مسألة إمامة العبد؛ فقد كره عدد من الفقهاء إمامة العبد، وضموا إليه ولد الزنا في الحكم. وعللوا لذلك بقولهم: أما ولد الزنا فلإنه لم يكن له أب يفقهه فكان الجهل عليه غالبًا. كما أن العبد مشغول بخدمة المولى فكان الجهل عليه غالبًا أيضًا[٤].

---

(١) التهذيب في فقه الإمام الشافعي (٨/ ٢٥٨).

(٢) لدراسة سيكولوجية طبقة العبيد، والعوامل الاجتماعية المؤثرة على هذه الطبقة، أنصح بالرجوع لدراسة أورلاندو باترسون في كتابه «العبودية والموت الاجتماعي: دراسة مقارنة». هذا الكتاب يمثل دراسة مقارنة لطبيعة العبودية في ٦٦ مجتمعًا مختلفًا عبر التاريخ، بما في ذلك اليونان، وروما، وأوروبا في العصور الوسطى والصين وكوريا، وكذلك الممالك الإسلامية وأفريقيا وجزر الكاريبي وجنوب الولايات المتحدة. يسلط الكتابُ الضوء على طبيعة العلاقة بين السيد والعبد والتي تكون هيمنة الأول فيها كاملة على الثاني، حيث يهيمن السيد بعنف على العبد، والذي يعد شخصا ميتا اجتماعيًّا.

كما يسلط الكتابُ الضوء على العوامل الاجتماعية والأيديولوجية التي تتشابك في نظام العبودية.

كذلك يستخدم الكتابُ الأساليب النوعية والكمية من مختلف العلوم الاجتماعية لإظهار عالمية الأوضاع العامة في أنظمة العبودية، وكذلك للكشف عن الاختلافات بين الثقافات في تجارة الرقيق والعبودية ومعدلات العتق وفي وضع مَنْ تم عتقهم. انظر:

Orlando Patterson, Slavery and Social Death: A Comparative Study (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982).

(٣) فتح القدير للكمال ابن الهمام (٧/ ٤٠٠).

(٤) المحيط البرهاني في الفقه النعماني (١/ ٤٠٦)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (١/ ١٣٤).

وقد ذكروا سببًا اجتماعيًّا آخر كمستند لهذه الكراهة، فقالوا: لأن إمامتهم تقلل الجماعات، لسقوط منزلتهما عند الناس[١].

كما ذكروا علة أخرى كذلك وهي ندرة التقوى فيهما، بحيث لو كان العبد عالمًا متقيًا صار كغيره في عدم كراهة تقديمه للإمامة[٢].

ولا شك أن شيوع قلة التقوى في تلك الطبقة، ما هو إلا انعكاس لعوامل في التنشئة الاجتماعية لهذه الطبقة، بالإضافة إلى عوامل نفسية.

كما منع بعضهم صحة إمامته للجمعة كزفر[٣]، وابن القاسم[٤]، ومَنْ وافقه من المالكية -رحمهم الله تعالى- حتى وإن كان أصلح القوم وأعلمهم[٥].

كما أن البعض يرى أن صلاة الجمعة لا تنعقد إلا بأربعين أحرارًا بالغين سوى العبد والصبي[٦].

لكن في المقابل، فإن الشافعي رحمه الله تعالى قد رأى خلاف ذلك، فقد قال: «وليس بضيق أن يتقدم المملوكُ الأحرارَ إمامًا في مسجد جماعة، ولا في طريق، ولا في منزل، ولا في جمعة، ولا عيد، ولا غيره من الصلوات»[٧].

فيكون قد أجاز الإمامة بلا كراهة. وهو مذهب أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى. وقد احتج ابن قدامة[٨] رحمه الله تعالى لهم بما رواه مسلم عن أبي ذر رضي الله تعالى أنه قال: ((إن خليلي أوصاني أن أسمع وأطيع، وإن كان عبدًا مجدع الأطراف))[٩].

يعني إذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قد ارتضاه في الإمارة، فلأن تصح إمامته دون كراهة أولى.

---

(١) الاختيار لتعليل المختار (١/ ٥٨).

(٢) درر الحكام شرح غرر الأحكام (١/ ٨٥).

(٣) كزُفَرَ رحمه الله تعالى. لكنَّ السبب الذي لأجله منع من صحة إمامته للجمعة، ليس راجعًا للاختلاف الطبقي. بل قال: إن هذا الحكم يتعلق بكل مَنْ لم تجب عليه الجمعة، كالمسافر والمرأة والصبي. لأنه لا تفترض عليهم الجمعة، وإنما يصح منهم الأداء بطريق التبعية، فلا يجوز أن يكونوا أُصَلَاءَ بالإمامة. انظر: المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٢/ ٧٢).

(٤) جامع الأمهات (ص: ١١٠).

(٥) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (١/ ٢٠٦)، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني (١/ ٣٠١)، الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي (١/ ٣٣١).

(٦) الحاوي الكبير (٢/ ٤٤٧).

(٧) الأم للشافعي (١/ ١٩٢). وانظر أيضًا: البيان في مذهب الإمام الشافعي (٢/ ٤٢٠)، المجموع شرح المهذب (٤/ ٢٩٠).

(٨) المغني لابن قدامة (٢/ ١٤٢).

(٩) صحيح مسلم (١/ ٤٤٨).

وفي ضوء ما سبق من نصوص فإن:

إمامة العبد: يمكن أن ترى آراء الفقهاء عند اجتهادهم في إصدار ذلك الحكم الفقهي متأثرة بالعوامل التالية:

- **الهيكلية الاجتماعية:** إذ قد اعتمدت مواقف الفقهاء على تصورات محددة للهيكلية الاجتماعية والعلاقات بين مختلف الطبقات؛ إذ يُظن أن العبيد يتميزون بالجهل وقلة التقوى بسبب مكانتهم الاجتماعية المنخفضة وظروفهم المعيشية الصعبة. كما يمكن أن يكون هذا التصور نتيجة لانعكاس التفاعل بين الفقهاء مع هذه الطبقة، بالإضافة إلى التوجهات الاجتماعية السائدة في ذلك الوقت.
- **الثقافة والتقاليد:** تُبيّن المواقف المختلفة بين الفقهاء حيال تلك المسألة، تأثيرَ الثقافة والتقاليد على فكر الفقيه. قد يرى بعض الفقهاء أن إمامة العبيد تقلل من الوضعية الاجتماعية للمصلين في المجتمع؛ ولذا قالوا إنها تقلل من أعداد المصلين في الجماعة، في حين يرى آخرون أن العبد قد يكون أصلح للإمامة إذا كان عالمًا تقيًّا. يمكن أن تعكس هذه الاختلافات تأثير القيم والمعتقدات الثقافية الشخصية لكل فقيه على رأيه الفقهي.
- **تغير الظروف الاقتصادية والاجتماعية:** يمكن أن يُظهر تحليل النص التغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي يمكن أن تؤثر على مواقف الفقهاء حول إمامة العبد. فقد يقود تحسن أو تدهور الظروف الاقتصادية للعبيد إلى تغييرات في الفهم العام لمكانتهم الاجتماعية وقدراتهم الدينية، مما يؤثر بدوره على المواقف الفقهية حول إمامتهم. فإذا كان السبب هو الجهل الذي يغلب على تلك الطبقة، وهذا الجهل ناجم عن الوضع الاقتصادي للعبد، فإن الأمر ربما سيختلف في شأن بعض المُكاتَبين؛ إذ إن المكاتب قد أطلقت يده في التكسب وجَنْيِ الأموال، بالرغم من بقائه على عبوديته حتى يؤدي أقساط ثمنه الذي اتفقه عليه مع سيده لتحريره. هذا بالإضافة إلى اكتسابه الخبرة بانشغاله بالتجارة لنفسه، وعدم اقتصار دوره على خدمة سيده.
- **العوامل النفسية والشخصية:** يمكن أن يكشف تحليل تلك النصوص عن العوامل النفسية والشخصية التي تؤثر على مواقف الفقهاء حيال إمامة العبيد. فقد يكون للخلفية الشخصية للفقيه، وتجاربه الحياتية وتفاعلاته مع العبيد تأثير مباشر أو غير مباشر على مواقفه وتفسيراته للنصوص، وبالتالي للحكم الفقهي الخاص بشأن هذا الموضوع.

كما يُظهر تحليل تلك الآراء أن مسألة إمامة العبيد متعددة الجوانب، حيث يتداخل الدين مع العوامل الاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية، والنفسية.

إهانة القاضي

لا شك أن للقاضي مكانة اجتماعية خاصة، ومنزلة مرموقة بين الناس؛ ولذا فربما اختص بأحكام، لتعزيز أحكام القضاء وهيبته بين الناس.

فمن ذلك أنه لو اعتدى أحد باللفظ على القاضي؛ فإنه ينبغي أن يؤدبه، ولا ينبغي له العفو كما نص على ذلك غير واحد من العلماء.

يقول السرخسي رحمه الله تعالى: «فإذا تكلم بما يرجع إلى الاستخفاف بالقاضي أو يذهب به حشمة مجلس القضاء؛ فحينئذ يمنعه عن ذلك ويؤدبه عليه»[١].

وقال ابن أبي زيد القيرواني: «ينبغي للقاضي إن لَمَزَهُ أحدُ الخصوم بما يكره، أن يؤدبه، ويعزر نفسه، فإن تعزيز سلطان الله من تعزير الله تعالى، والأدب في مثل هذا أمثل من العفو، وليخف الناس بلزوم الحق واتباعه، فلا شيء أخوف لهم من إبداء الحق على أهوائهم»[٢].

وقال ابن يونس الصقلي: «وينبغي للقاضي إن لَمَزَهُ أحد الخصوم بما يكره أن يؤدبه ويعزر لنفسه، فإن تعزير سلطان الله من تعزير الله تعالى، والأدب في مثل هذا أمثل من العفو، ولْيَخَفَ الناس بلزوم الحق واتباعه؛ فلا شيء أخوف لهم من أثرة الحق على أهوائهم. ابن القاسم: إذ لَدَّ أحد الخصمين، وتبين ذلك للقاضي فليعاقبه. قال مطرف وابن الماجشون: إذ شتم أحد الخصمين صاحبه يقول: يا فاجر، يا ظالم، فليزجره ويضربه على مثل هذا، ما لم يكن قائله من ذوي المروءة فليتجافَ عن ضربه»[٣].

بل نصوا على استحباب وندب هذا التأديب[٤].

علمًا بأن المستحب في غير منصب الإمامة والقضاء، أن يعفو ويصفح. فهذه المسألة مما اختلفت الأحكام فيها؛ لاختلاف الطبقة الاجتماعية.

وتُبرِزُ هذه النصوص أهمية مكانة القاضي في المجتمع، وتأثيره على تنظيم وعمل المؤسسة القضائية، وتعزيز هيبة القضاء بين الناس. كما أن هذه النصوص تُظهِر كذلك العلاقة بين السلطة والقيم الاجتماعية، حيث يُنظر إلى القاضي على أنه يمثل سلطان الله سبحانه وتعالى، ويعمل على تحقيق العدالة والحق الذي يرضى به الله جل وعلا؛ ولذا وجب إعزازه ومعاملته بمعاملة تختلف عن غيره.

---

(١) المبسوط للسرخسي (١٦/ ٦٤).

(٢) النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات (٨/ ٦٣).

(٣) الجامع لمسائل المدونة (١٥/ ٧٣٥).

(٤) ضوء الشموع شرح المجموع (٤/ ٨٦)، تحبير المختصر (٥/ ٥٧). وانظر في معناه أيضًا: تحبير المختصر (٥/ ٥٨)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٤/ ٣٠٠)، النجم الوهاج في شرح المنهاج (١٠/ ١٨٥)، شرح منتهى الإرادات (٣/ ٤٩٩).

وإذا نظرنا في أنواع السلطة، فإننا نجدها على ثلاثة أنواع كما يقول ماكس فيبر (Max Weber): السلطة التقليدية، والسلطة الخارقة أو بعبارة أخرى (الكارزمية)، وأخيرًا السلطة القانونية(١).

- فالسلطة التقليدية: تعتمد على العادات والتقاليد الموروثة التي قد تناقلتها الأجيال عبر الزمن. ويمكن أن تتجسد في قيادات أو مناصب مثل الملك والزعيم القبلي.
- أما السلطة الخارقة (الكارزمية): فهي تعتمد على الجاذبية الشخصية والقدرات الاستثنائية للقائد أو الزعيم؛ إذ يتبع الناس الشخص الكارزمي بسبب إيمانهم بقدراته وتأثيره الخاص على الآخرين، أو علاقته بقوى علية فوقية غير بشرية.
- أما السلطة القانونية: فهي مبنية على القوانين والأنظمة الموضوعية والمعترف بها والتي يتم التقيد بها في المجتمع. وتتوزع السلطة القانونية من خلال التفويض والبناء المؤسسي، وهي تظهر في المناصب الحكومية والمؤسسات.

وإذا نظرنا في هذه الأنواع السابقة، فإننا سنجد أن القاضي يملك سلطة قانونية مستمدة من المؤسسة القضائية، كما يملك كذلك سلطة تقليدية -وإن كان بدرجة أقل- خصوصًا في المجتمعات التي يكون موروثها الثقافي وجوب احترام وتقدير القضاة.

ويعتمد القاضي في مكانته الاجتماعية على السلطة القانونية، التي تمنحه شرعية للقيام بوظيفته القضائية وتسوية النزاعات بين الأفراد والجماعات. وفي هذا السياق، يعمل تعزيز سلطة القاضي وهيبته على تأكيد الفارق الاجتماعي بين القاضي وباقي أفراد المجتمع؛ إذ يحظى القاضي بمكانة مرموقة واحترام بسبب تمثيله للقانون وسلطة الدولة؛ ولذا يتعين على القاضي التصرف بطريقة تضمن بقاء هيبة القضاء في أعين الناس، واحترام الأحكام الصادرة منه.

وفي مسألة إهانة القاضي، فإن كثيرًا من الفقهاء قد رأوا أنه يجب تأديب من يسيء للقاضي أو يستخف به؛ حيث يُسهِم ذلك في تعزيز هيبة المنصب القضائي، وتأكيد الفارق الاجتماعي بين القاضي والمتقاضين. فمن وجهة نظرهم فإن هذا التأديب للمتعدي، يساعد على ضمان احترام الناس للقضاة والمحاكم، وتقدير الدور الذي يلعبونه في المجتمع.

وتُظهِر هذه النظرة الفقهية أهمية منصب القاضي كرمزٍ ممثِّل لسلطة الدين في الموروث الثقافي الإسلامي، وأثر ذلك في تنظيم المجتمع وتعزيز النظام الاجتماعي.

(١) للمزيد من الاطلاع على نظرية ماكس فيبر حول السلطة، يمكن الرجوع إلى:

- Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology (University of California Press, 1968).
- Jan Pakulski, “Legitimacy and Mass Compliance: Reflections on Max Weber and Soviet-Type Societies,” British Journal of Political Science 16 (1986): 3556-.

كما تشير تلك النصوص السابقة أيضًا إلى التوقعات الاجتماعية المختلفة بناءً على الطبقة الاجتماعية والمنصب؛ ففي حين يُفترض أن يتسامح الأفراد ويتجاوزوا إهاناتهم في الظروف العادية، فإن القضاة يتوقع منهم أن يتصرفوا بشكل مختلف، ويعاقبوا الإهانات للحفاظ على هيبتهم وسلطانهم.

من خلال هذا التحليل، يمكن رؤية العلاقة بين السلطة والثقافة والتقاليد الاجتماعية، وكيف يتفاعل هذا النظام مع المؤسسات والأدوار الاجتماعية المختلفة. في سياق مسألة منصب القاضي ومكانته الاجتماعية المرموقة، تُسهِم السلطة والهيبة في تعزيز هذا الفارق الاجتماعي، وتأكيد دور القاضي كرمز للعدل والقانون. ويوفر نظام القيم والتقاليد الاجتماعية إطارًا للتفاعل بين القاضي وأعضاء المجتمع الآخرين؛ مما يشكل آليات للرقابة والتأديب تستند إلى معايير السلوك المقبولة؛ ولذا وجب إعزاز هذا المنصب بتأديب من تعدى عليه.

تعزير ذوي الهيئات

والتعزير معناه في الأصل: الرد والردع وهو المنع. وفي الشرع: هو التأديب دون الحد[(١)].

ومعنى ذوي الهيئات: هم أصحاب المناصب والمروءات، وأصحاب الوجوه بين الناس[(٢)].

وقد روى أبو داود، وابن حبان في صحيحه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود))[(٣)].

بمعنى أن العقوبة لذوي الوجوه بين الناس، يمكن أن يُعفَى عنها، أو أن تكون أخف من عقوبة السوقة وعقوبة من لا يردعه العفو والتخفيف. وسبب ذلك هو أن ذوي الشرف والمكانة يؤثر فيهم لفت النظر واللوم بالكلام تأثيرًا شديدًا بالغًا، أما كثيرٌ من السوقة فلا يكادون يكترثون، ولا يمثل لهم لفت النظر واللوم أي رادع في كثير من الأحيان. فوقْعُ الكلمة أو اللوم أو التوبيخ على ذوي الهيئات، يوازي بل يفوق أحيانًا عقوبات تعزيرية كالحبس والغرامات على بعض السوقة. فتقدير العقوبة من القاضي يراعي نسبة الوقع والتأثير في الشخص المعاقَب.

(١) أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء (ص: ٦٢)، التوقيف على مهمات التعاريف (ص: ١٠١)، دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (١/ ٢٢١).

(٢) المفاتيح في شرح المصابيح (٤/ ٢٥٦)، شرح المصابيح لابن الملك (٤/ ٢٠٠)، شرح المشكاة للطيبي الكاشف عن حقائق السنن (٨/ ٢٥٢٣)، فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام (٥/ ٤٢٧)، موسوعة القواعد الفقهية (١٠/ ٩٠٥).
ويلاحظ أن للبعض تعاريف أخرى: كمن قال: هم أهل الصلاح والورع. وقيل أصحاب الصغائر، وقيل: من لم تظهر منه ريبة. وقيل غير ذلك.
انظر: شرح المصابيح لابن الملك (٤/ ٢٠٠)، معالم السنن (٣/ ٣٠٠)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٦/ ٢٣٤٣)، فيض القدير (٢/ ٧٤)، شرح الزرقاني على الموطأ (٤/ ٢٦٥)، سبل السلام (٢/ ٤٥٥)، نيل الأوطار (٧/ ١٦٣)، شرح المشكاة للطيبي الكاشف عن حقائق السنن (٨/ ٢٥٢٣). والذي يعنينا في هذا البحث، هو التفسير الأول؛ أعني قول مَنْ فسرها بـ«أصحاب المناصب والمروءات»

(٣) سنن أبي داود (٦/ ٤٢٨)، صحيح ابن حبان (١/ ٢٩٦).

ولا بد من الأخذ في الاعتبار أن تقدير التعزير مرتبط بالثقافات والعادات والتقاليد لكل زمان ومكان، وتختلف باختلاف العصور والأوان.

وأضرب بعض أمثلة خاصة بزمانها ومكانها في التفريق بين ذوي الهيئات وغيرهم.

ينقل ابن عرفة -رحمه الله تعالى- أنهم كانوا يعاقبون الرجل على قدره وقدر جنايته، منهم مَنْ يُضرَب، ومنهم من يُحبَس، ومنهم من يُقامُ واقفًا على قدميه في تلك المحافل، ومنهم من تُنزَع عمامته، ومنهم من يُحَلُّ إزاره[1].

ويقول الماوردي -رحمه الله تعالى-: «إن الناس في التعزير حسب منازلهم؛ فيكون تعزير مَنْ جَلَّ قدره بالإعراض عنه، وتعزير من دونه بالتعنيف له، وتعزير من دونه بزواجر الكلام؛ وغايته الاستخفاف الذي لا قذف فيه ولا سب، ثم يُعدَل عن ذلك إلى المرتبة الثانية وهو الحبس؛ ينزلون فيه على حسب منازلهم، وبحسب ذنوبهم؛ فمنهم مَنْ يُحبَس يومًا، ومنهم مَنْ يحبس أكثر منه إلى غاية غير مُقدَّرة بقدر ما يؤدي الاجتهاد إليها، ويرى المصلحة فيها[2].

وخلاصة هذه التفرقة هو أن المقصود من التعزير هو الردع كما نصوا عليه[3]. فيُقدِّر القاضي العقوبة بما يردع الشخص بحسب وقع تلك العقوبة وأثرها عليه. وذلك يختلف باختلاف الظروف، والأحوال، وثقافة المجتمع الذي توقَّع فيه تلك العقوبة. وما ذكروه في كتب الفقه، كان محققا للغاية في زمانهم وثقافاتهم، ولا يشترط أن يكون ذلك عامًّا في كل زمان ومكان.

وعلى كل حال، فإن النصوص السابقة سواء النبوية منها أو تطبيقاتها في نصوص الفقهاء، تشير إلى أنه يجب أن يراعي تحديد العقوبات المناسبة للأفراد مكانتهم الاجتماعية والثقافية. وهذا يعكس فهم المُشرِّع وإدراكه لتفاوت مكونات المجتمع؛ فالمجتمعات لا تتكون من شريحة واحدة متساوية الأطراف حتى يمكن أن تكون العقوبة متساوية الوقع والإيلام متى طُبِّقَت على أيٍّ من أفراده، ولذا فإن التفاوت في إيقاع العقوبة، ناجم عن مراعاة التساوي في الناتج عنها وهو قوة الردع والأثر، وليس في قوة الرادع في حد ذاته؛ إذ إن الرادع ليس إلا وسيلة لحصول غاية مأمولة من تطبيق تلك العقوبة، أي أن الشرع الشريف لا يرى من العقوبة إلا «الهدف الوظيفي».

---

(١) المختصر الفقهي لابن عرفة (١٠/ ٢٨٩).

(٢) الحاوي الكبير (١٣/ ٤٢٥).

(٣) كشاف القناع عن متن الإقناع (٦/ ١٢٦).

وينبغي التنبيه إلى أن هذا التفاوت في تقدير العقوبة إنما هو خاص بالتعزيرات، أي العقوبات غير المحددة شرعًا، وهي عادة تكون في المخالفات الخفيفة وغير الجسيمة. أما فيما يتعلق بالحدود والتي عادة ترتبط بالمخالفات الجسيمة، فإنه لا تفاوُت بين شريف ووضيع، وإلا فإن التفاوت في إيقاع العقوبة بين أفراد المجتمع فيما نُصَّ عليه شرعًا سيؤدي حتمًا إلى تفشِّي الظلم والفساد، والتي بدورها قد تُعرِّض النظام الاجتماعي للخطر، وتُضعِف التماسك الاجتماعي، بل ستؤدي إلى تهتُّك النسيج المجتمعي، والذي سيؤدي حتمًا إلى زعزعة الاستقرار بسبب غياب العدالة الاجتماعية.

وقد وردت النصوص الشريفة بما يفيد تأكيد الشرع الحنيف على هذا المعنى؛ فقد روى البخاري ومسلم -رحمهما الله تعالى- عن عائشة -رضي الله عنها-، ((أن قريشًا أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت، فقالوا: ومن يكلم فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد، حِبُّ رسول الله صلى الله عليه وسلم فكلمه أسامة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أتشفع في حد من حدود الله، ثم قام فاختطب، ثم قال: إنما أهلك الذين قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها))[(١)]. بل لما أراد أهلُها أن يفدوها بأربعين أوقية، على ألا يقام عليها الحد، رفض النبي صلى الله عليه وسلم ذلك، كما رواه أحمد، وابن ماجه، وكذا ابن عبد البر في الاستذكار[(٢)].

فقد أنكر النبي صلى الله عليه وسلم على أسامة بن زيد رضي الله تعالى عنه أن يشفع في حد من حدود الله تعالى. وبيَّن أن ذلك مسبب للاضطراب الاجتماعي وتهتُّك نسيج المجتمع، وهو الذي يقود بدوره إلى زوال ذلك المجتمع، فقال صلى الله عليه وسلم: ((إنما أهلك الذين قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد)).

وقد بيَّن أيضًا صلى الله عليه وسلم أن ما بلغ السلطان من الحد، فإنه لا عفو فيه، وإن أمكن العفو فإنه يكون في إمكانية صاحب الحق (المسروق منه أو المقذوف بسب أو شتم بزنا ونحو ذلك) وذلك قبل أن يرفعه للحاكم، فإن رفعه للحاكم فإن المسألة حينئذ سيدخل فيها حق المجتمع، ولن تكون قاصرة على حق المدعي فحسب، ولا يملك الحاكم العفو في حق المجتمع، ولا بد عليه لزامًا أن يُوقِع العقوبة. فعن عبد الله بن عمرو بن العاص، أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: ((تعافوا الحدود فيما بينكم، فما بلغني من حد، فقد وجب))[(٣)].

(١) صحيح البخاري (٤/ ١٧٥)، صحيح مسلم (٣/ ١٣١٥).

(٢) انظر: سنن ابن ماجه (٣/ ٥٨٣)، مسند أحمد (٣٨/ ٤٦٢)، الاستذكار (٧/ ٥٧١).

(٣) سنن أبي داود. ت الأرنؤوط (٦/ ٤٢٩).

وعن أبي مطر: «رأيت عليًّا أُتِي برجل فقالوا: إنه قد سرق جملًا، فقال: ما أراك سرقت. قال: بلى. قال: فلعله شبه لك؟ قال: بلى قد سرقت. قال: اذهب به يا قنبر فشد أصبعه، وأوقِد النار، وادع الجزار يقطعه، ثم انتظر حتى أجيء، فلما جاء، قال له: سرقت؟ قال: لا. فتركه، قالوا: يا أمير المؤمنين، لِمَ تركْتَه وقد أقر لك؟ قال: أخذته بقوله وأتركه بقوله». ثم قال علي: ((أتي رسول الله صلى الله عليه وسلم برجل قد سرق فأمر بقطعه ثم بكى، فقيل: يا رسول الله، لِمَ تبكي؟ فقال: وكيف لا أبكي وأمتي تقطع بين أظهركم؟ قالوا: يا رسول الله، أفلا عفوت عنه؟ قال: ذاك سلطان سوء الذي يعفو عن الحدود، ولكن تعافَوا بينكم))[١].

وعن هشام بن عروة، عن أبيه قال: «لقي الزبير سارقًا، فشفع فيه، فقيل له: حتى نبلغه الإمام، فقال: ((إذا بلغ الإمام فلعن الله الشافع والمشفع، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم))[٢].

وعن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: ((كان صفوان بن أمية بن خلف نائمًا في المسجد، ثيابه تحت رأسه، فجاء سارق فأخذها، فأتي به النبي صلى الله عليه وسلم فأقر السارق، فأمر به النبي صلى الله عليه وسلم أن يقطع، فقال صفوان: يا رسول الله أيقطع رجل من العرب في ثوبي؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أفلا كان هذا قبل أن تجيء به، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اشفعوا ما لم يَصِلْ إلى الوالي، فإذا أوصل إلى الوالي فعفا فلا عفا الله عنه))[٣].

وعن شعبة، قال: سمعت يحيى الجابر، يقول: سمعت أبا ماجدة، يقول: ((كنت قاعدًا مع عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، فقال: إني لأذكر أول رجل قَطَعَهُ رسول الله صلى الله عليه وسلم، أُتِي بسارق فأمر بقطعه فكأنما أَسِفَ وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا رسول الله كأنك كرهت قطعه، قال: وما يمنعني، لا تكونوا أعوانا للشيطان على أخيكم، إنه لا ينبغي للإمام إذا انتهى إليه حد إلا أن يقيمه، إن الله عفو يحب العفو، وليعفوا وليصفحوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم والله غفور رحيم))[٤].

فكل هذه النصوص تدل على إدراك المشرع الحكيم، أن التفاوت في تطبيق الحدود ذات المخالفات الجسيمة والتي حدد لها الشرع مقدارًا، سيؤدي إلى تهتُّك النسيج المجتمعي، وذلك مُؤذِنٌ بزوال ذلك المجتمع كليًّا، ولذا، فإنه لم يتهاون فيه.

(١) مسند أبي يعلى الموصلي (١/ ٢٧٥).
(٢) المعجم الأوسط (٢/ ٣٨٠).
(٣) سنن الدارقطني (٤/ ٢٨٢).
(٤) المستدرك على الصحيحين للحاكم (٤/ ٤٢٤).

شهادة مَنْ لم يلتزم المروءة

للشهادة شروط يلزم توفرها في الشاهد. من ضمنها ألا تكون تصرفاته منبوذة اجتماعيًّا إذا صدرت ممن هو في مثل طبقته، فلا شك مثلًا أنه يقبل بسطاء الناس تصرفاته، لو صدرت من الوجهاء لكانت منبوذة اجتماعيًّا. ولذا فقد وضع الفقهاء شرط التزام المروءة فيمن تقبل شهادته. كما أنهم جعلوا المروءة نسبية؛ بمعنى أن نفس التصرف ربما يكون مقبولًا اجتماعيًّا من طبقة اجتماعية بسيطة، لكنه منبوذ اجتماعيًّا من طبقة اجتماعية أرقى. والذي يحكم بذلك هو العرف السائد في ذلك المجتمع والذي يقضي بصوابية فعل دون آخر، أو قبول فعل من طبقة دون أخرى.

والمروءة قد عرَّفها ابن عرفة (٨٠٣هـ) رحمه الله تعالى، فقال: «والمروءة: هي المحافظة على فعلِ ما تَرَكَهُ من مباحٍ يُوجِب الذم عرفًا، كشرط المليء الانتعال في بلد يستقبح فيه مشي مثله حافيًا، وعلى ترك ما فعله من مباح؛ يوجب ذمه عرفًا؛ كالأكل عندنا في السوق، وفي حانوت الطباخ لغير الغريب.

ثم نقل عن ابن محرز أنه قال: لا تُرَدُّ شهادة ذوي الحِرَفِ الدنية؛ كالكناس، والدباغ، والحجام، والحائك إلا مَنْ رَضِيَهَا اختيارًا ممن لا تليق به؛ لأنها تدل على خبل في عقله»[1].

وقد زاد عليه المواق (٨٩٧هـ) رحمه الله تعالى ما نقله عن البرزلي مُعقِّبا على كلام ابن محرز رحمهما الله تعالى، مِنْ أنَّ مَن انشغل بالحرف الدنيئة اختيارا تُرَدُّ شهادته فقال: «حكي عن الصالح أبي العباس السبتي حالات ومع ذلك لم يعتقد فيه إلا الخير لِمَا اشتُهِر من صلاحه وزهده وإيثاره. وكذا حكى الشيخ الصالح الراوية البطريني أن الولي المشهور الزواوي كان مخرب الظاهر وهو عند العامة مشهور بالولاية، فلا يقدح في عدالته تخريبُ ظاهره.

وقال شيخنا الإمام: الحياكة بحسب البلدان وهي في إقليم إفريقية من الصناعات الرفيعة يستعملها وجوه الناس، وكذا كل صنعة بحسب رفعتها وخستها»[2].

ونلاحظ فيما سبق معاييرَ اجتماعية نسبية بامتياز، بدايةً فقد جعل المروءة هي تركُ مباحٍ أو فعلُ مباح، فهي ليست من الحرام الشرعي. لكنَّ هذا المباح شرعًا مذموم اجتماعيًّا، سواء كان فِعْلًا أو تَرْكًا. ويحدد ذلك العرف، وهو عنصر نسبي؛ إذ يختلف باختلاف الزمان والمكان، بل والشخص.

وقد ضرب مثالًا لذلك بمشي الغني حافيًا في الطرقات، لكنه اشترط أن يكون مِنْ عُرْفِ ذلك البلد أن المشي حافيًا مما يُذَمُّ فاعلُه اجتماعيًّا. كما أنه حَدَّهُ بطبقة اجتماعية، فقال (المليء) أي الغني. فلو كان الفقير هو الذي يمشي حافيا، فلن يذمه المجتمع لذلك، بل سيشفق عليه.

(١) المختصر الفقهي لابن عرفة (٩/ ٢٤٥).

(٢) التاج والإكليل لمختصر خليل (٨/ ١٦٥).

ثم قال: «كالأكل عندنا في السوق، وفي حانوت الطباخ لغير الغريب». وهذه معايير اجتماعية نسبية. فهو قد حددها ب»عندنا» أي في إفريقية (تونس)، في القرن الثامن/ التاسع الهجري - الرابع عشر والخامس عشر الميلادي. ثم جعل الأكل في حانوت الطباخ -في زمان ابن عرفة ومكانه- فعلًا اجتماعيًّا مذمومًا، اللهم إلا أن تكون غريبا.

كما أنه عَدَّ بعضَ الحرف حِرَفًا دنيئة، وأن من انشغل بها مختارا، فَقَدْ فَقَدَ مروءته، لكنه تعقَّبَهُ بأن بعض هذه الحرف ليست دنيئة في بلدان أخرى كالحياكة في إفريقية (تونس).

كما أنه تَعَقَّبَهُ بأن مَن انشغل بها مختارًا من ذوي الوجاهة، تُرَدُّ شهادته؛ لأنه يدل على خلل في عقله، فقال إن بعض الأولياء الصالحين قد أقبل على ذلك اختيارًا، ولم يذمهم العامة، بل لم يعتقدوا فيه إلا خيرًا. وكذلك من كان مُبتَذَل الهيئة (مُخرَّب الظاهر)، فقد كان بعض الأولياء الصالحين كذلك.

لكنْ في حقيقة الأمر هذا لا يصلح أن يُتعقب به كلام ابن محرز، لأن المجتمع المتدين يقبل ممن سيمتهم الزهد والصلاح وممن اعتُقِدَ فيهم الولاية، ما لا يقبله من غيرهم؛ لأن المجتمع سيترجم أفعالهم إلى أنها من الزهد والصلاح والإقبال على الآخرة، ولن يترجمه المجتمع بنفس المعنى لو فعله أحد الوجهاء أو الأغنياء، بل سيراه المجتمع من الخسة والبخل؛ فالوضع الاجتماعي للشخص يغير حكم المجتمع وتقييمه لأفعاله.

وقد نصوا على أن أفعالًا كالإدمان على لعب الحمام والشطرنج وإن لم يقامر عليها، وشبه ذلك من الأمور الخارمة للمروءة.

ولا شك أن ذلك خاص بعرفهم وبنظرة المجتمع للمنشغلين بتلك الألعاب، ولا يمكن سحبه اليوم مثلًا على أبطال العالم في الشطرنج الذين يقضون الليل والنهار في التدرب عليه.

كما أن النبذ الاجتماعي للذي يلعب بالحمام، له سبب اجتماعي أيضًا، وليس لمعنى في الحمام. فإن الذي يطير الحمام لا بد أن يرتقي الأسطح العالية حتى يمكنه التواصل مع حمامه الطائر بالإشارات والصفير ونحو ذلك، وذلك المكان المرتفع يكشف عورات البيوت الأخرى، وهو في العرف الاجتماعي للمجتمع المتدين، من أفعال الفسق والفجور.

وقد بيَّن السرخسي رحمه الله تعالى (٤٨٣هـ) هذا المعنى فقال: «والغالب أنه ينظر إلى العورات في السطوح وغيرها، وذلك فسق. فأما إذا كان يمسك الحمام في بيته يستأنس بها ولا يطيرها عادة فهو عدل مقبول الشهادة؛ لأن إمساك الحمام في البيوت مباح»[1].

(١) المبسوط للسرخسي (١٦/ ١٣١).

ومثله عند الكاساني (٥٨٧هـ) رحمه الله تعالى: «والذي يلعب بالحمام فإنْ كان لا يطيرها لا تسقط عدالته، وإن كان يطيرها تسقط عدالته؛ لأنه يطّلِع على عورات النساء»[١].

وقد رأى بعضُ الناس أن شهادة البخيل لا تُقبَل؛ وذلك لأن البخيل منبوذ اجتماعيًّا، فأشبه فاقد المروءة.

وهناك أمور كثيرة قد عَدَّهَا الفقهاء في كتبهم من خوارم المروءة قد عدلتُ عن ذكرها، وقد اختلفوا في بعضها. والكلُّ راجعٌ إلى عنصر مشترك، وهو إتيان فعل منبوذ اجتماعيًّا.

وعلى كل حال فإن رَدَّ شهادة فاقد المروءة، تُعَدُّ نوعًا من أنواع العقوبات الاجتماعية التي يحافظ بها المجتمع على عاداته وتقاليده وقيمه، أو يمكن التعبير عنه بعبارة سوسيولوجية بأن رد شهادة خارم المروءة، هو أحد أشكال «الإقصاء الاجتماعي» (social exclusion)[٢]. كما أن «الاقصاء الاجتماعي» قد استُعمِل في الأحكام الفقهية كوسيلة لإحداث «الضبط الاجتماعي» (social control)[٣].

وكما هو واضح فإنَّ حكم المجتمع على الأفعال التي تسبب النبذ الاجتماعي، يختلف باختلاف الطبقة والوضعية الاجتماعية التي يتلبس بها الشخص.

---

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٦/ ٢٦٩).

(٢) مصطلح «الإقصاء الاجتماعي»، يعد مصطلحًا واسعًا، يمكن استعماله بمعانٍ متعددة.

Etienne, Jean, Françoise Bloess, Jean-Pierre Noreck, et Jean-Pierre Roux. 2004. «Exclusion sociale» dans Dictionnaire de sociologie. Paris: Hatier, Initial.

لكنني أستعمله هنا بمعنًى يفيد الإقصاء الاجتماعي لأي شخص يبدو أنه ينحرف بأي شكل من الأشكال عن المعايير المتصوَّرة مجتمعيًّا؛ فيصبح بالتالي عرضة لأشكال خشنة أو خفية من الاستبعاد الاجتماعي (كمنعه من بعضٍ أو كلّ حقوقه الاجتماعية مثلًا).

علما بأن الإقصاء الاجتماعي قد يأخذ صورًا أخرى اقتصادية ومدنية، كما قد تكون له عواقب على من يُمارس ضدهم هذا الإقصاء الاجتماعي. ولا شك في أن ممارسة الإقصاء الاجتماعي تكون على درجات متفاوتة. كما أنه يعد مفهومًا نسبيًّا يختلف من مجتمع لآخر.

راجع:

European Monitoring Centre for Drugs and Drug Addiction. “Chapter 2: Extent and patterns of drug use.” In Annual Report 2003: The State of the Drugs Problem in the European Union and Norway, 73119-. Lisbon: EMCDDA, 2003. https://web.archive.org/web/20141029201038/http://ar2003.emcdda.europa.eu/en/page073-en.html.

(٣) «الضبط الاجتماعي» أو «الرقابة الاجتماعية»: هو عبارة عن ممارسات ينظم بها المجتمع سلوك أعضائه وفقًا لقيمه ومعاييره الاجتماعية الخاصة. ويعتمد «الضبط الاجتماعي» على وسائل في ممارسة تلك الرقابة مثل الدين، والشعائر، والتعليم، والأعراف، والقانون. يسهم «الضبط الاجتماعي» في منع السلوك المنحرف وتصحيحه من خلال فرض العقوبات. ويمكن اعتباره جزءًا من نشاط المجتمع الذي يضمن الحفاظ على القواعد ومحاربة الانحراف، سواء من خلال الأجهزة المؤسسية، أو الضغط الاجتماعي الذي يمارسه الاستنكار أو العقوبات.

انظر:

Etienne, Jean, Françoise Bloess, Jean-Pierre Noreck, et Jean-Pierre Roux. 2004. «Contrôle social» dans Dictionnaire de sociologie. Paris: Hatier, Initial.

وللاستزادة عن هذا المصطلح يمكنك أيضا مراجعة:

Cohen, S. 1985. Visions of social control. Cambridge, England: Polity Press.

Lemert, Edwin M. 1951. Human deviance, social problems, and social control. New York: McGrawHill.

Parsons, Talcott. 1951. The social system. Glencoe, IL: Free Press

الفصل الثالث:

أثر التغيرات الاجتماعية على تغير الحكم الشرعي

قد جاءت الشريعة المكرمة بأحكام شرعية متعلقة بمسائل وردت فيها تلك الأحكام. والمتتبع لأحكام الشرع الشريف يجد أن أحكامه محقِّقة لمقصد واحد عام، ألا وهو مصالح العباد. وقد نص العلماء -رضي الله تعالى عنهم- على ذلك، واتفقوا عليه بما يشبه الإجماع عندهم.

وقال الشاطبي رحمه الله تعالى: «إن المعلوم من الشريعة أنها شُرِعَت لمصالح العباد؛ فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معا»[١].

ويقول كذلك: «إنا استقرينا من الشريعة أنها وُضِعَت لمصالح العباد استقراء»[٢].

بل بلغ به أنْ عَدَّ تشريع الله تعالى لأحكامه إنما هو لتحقيق مصالح العباد، وأنها قضية مُسَلَّمة[٣]. وكذلك نقل الزركشي عن ابن رحال -رحمهما الله تعالى- الإجماعَ[٤]، على أن الأحكام كلها شرعت لمصالح العباد([٥]).

ولا شك أن تلك الأحكام الشرعية المنفية كانت متناسقة مع ظروفها البيئة والاجتماعية، بحيث يكون تفاعُل الحكم مع تلك الظروف منتِجًا لمصالح العباد التي هي مبتغى الشرع الشريف كما نصَّ عليه العلماء الكرام.

وقد رأينا أنه عندما تتغير تلك الظروف الاجتماعية التي نشأ فيها الحكم، فإن الحكم الشرعي يتغير ليتواءم مع الظرف الاجتماعي الجديد، حتى يحافظ على حصول المصلحة. ولذلك أمثلةٌ وردت في السنة المطهرة، وكذلك في أحكام الفقهاء. فمن ذلك:

(١) الموافقات (١/ ٣١٨).
(٢) الموافقات (٢/ ١٢).
(٣) الموافقات (٢/ ٩).
(٤) وإن كان في دعوى الإجماع نظر. فابن حزم -رحمه الله تعالى-، لا يُسلِّم بذلك. انظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٨/ ١٢٠).
(٥) البحر المحيط في أصول الفقه (٧/ ١٥٨).

منع ادخار لحوم الأضاحي

روى مسلم، وأبو داود -رحمهما الله تعالى- أن النبي صلى الله عليه وسلم كان قد نهى عن ادخار لحوم الأضاحي، ثم أباح الادخار وقال: ((إنما نهيتكم من أجل الدافة [١] التي دَفَّتْ، فكُلُوا وادخروا وتصدقوا))[٢].

فحَكَم النبي صلى الله عليه وسلم في المسألة الأولى بحكمٍ يخالف الثانية، لاختلاف الظرف الاجتماعي؛ فورود فوج من الغرباء، ونزولهم أضيافًا على أهل المدينة المنورة في وقت العيد، سيتلزم وفقًا للعادات والتقاليد في الثقافة العربية، لزوم كرم الضيافة، والذي إن تم التقصير فيه، سيُقابَل بالذم الاجتماعي في المجتمع العربي ككل؛ مما سينعكس سلبًا على سمعة الإسلام والمسلمين، وبالتالي سيضر بقضية الدين ككل وإسلام القبائل العربية. في حين أنه عند زوال ذلك الظرف الاجتماعي، فيكون بقاءُ الأمر بعدم الادخار مضرًّا بالحالة الاقتصادية للأفراد بلا داعٍ.

وليس ذلك من النَّسْخِ، بل هو أقرب إلى قاعدة «الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا»؛ والدليل على أن ذلك ليس من قبيل النسخ هو أن عليًّا رضي الله تعالى عنه قد أعاد فرض حكم المنع مِن ادخار لحوم الأضاحي، عام حُصِرَ عثمان رضي الله تعالى عنه؛ حيث إنه في ذلك الوقت قد ألجأت الفتنة أهلَ البوادي إلى المدينة بعد أن أصابهم جهد وعنت، فنهى عليٌّ رضي الله تعالى عنه الناسَ عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فعن عبيد مولى ابن أزهر، أنه شهد العيد مع عمر بن الخطاب، قال: «ثم صليتُ مع علي بن أبي طالب، قال: فصلى لنا قبل الخطبة، ثم خطب الناس، فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نهاكم أن تأكلوا لحوم نسككم فوق ثلاث ليال، فلا تأكلوا»[٣]. ولا شك أن عليًّا رضي الله تعالى عنه يقصد نهي النبي صلى الله عليه وسلم في واقعة مماثلة؛ وهي ورود عدد من الأعراب، ولجوؤهم إلى المدينة، والاحتياج إلى إكرامهم في فترة مقامهم.

فقد فهم عليٌّ رضي الله تعالى عنه أن المتحكم في بقاء الحكم وزواله، هو وجود الظرف الاجتماعي، متى وُجِدَ وُجِدَ الحكم، ومتى ارتفع ارتفع.

(١) هي الجماعة من الناس تنتقل من بلد إلى بلد. المحكم والمحيط الأعظم (٩/ ٢٧٧). وقال النووي: «والمراد هنا مَنْ وَرَدَ من ضعفاء الأعراب للمواساة». شرح النووي على مسلم (١٣/ ١٣٠).

(٢) صحيح مسلم (٣/ ١٥٦١)، سنن أبي داود. ت الأرنؤوط (٤/ ٤٣٥).

(٣) صحيح مسلم (٣/ ١٥٦٠)، المحلى بالآثار (٦/ ٥١)، طرح التثريب في شرح التقريب (٥/ ١٩٧).

نهي النساء عن الخروج للمساجد

روى أحمدُ رحمه الله تعالى في مسنده عن عائشة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، وليخرجن تفلات)) قالت عائشة: «ولو رأى حالهن اليوم منعهن»[١]. وفي رواية عند البغوي رحمه الله تعالى: أنها -عائشة رضي الله تعالى عنها- كانت تقول: «لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء لمنعهن المسجد، كما منعت نساء بني إسرائيل»[٢].

وقد رأى منعهن أيضا بلالُ بن عبد الله بن عمر، فيما أخرجه عنه أبو نعيم[٣].

فقد رأت عائشة رضي الله تعالى عنها أن حكم النبي صلى الله عليه وسلم كان مبنيًّا على حال النساء في زمانه. لكنْ رأت عائشة رضي الله تعالى عنها أن النساء في زمانها قد أحدثن أمورًا، لم يعد يستقيم معها ذلك الحكم بالإذن بالخروج إلى المسجد. إذ إن هذه الأمور -فيما يظهر من كلامها- ربما أدت إلى خلل في الضبط الاجتماعي وفقًا لثقافة المجتمع العربي في ذلك الوقت. وبما أن انفلات الضبط الاجتماعي مُضِرٌّ بالمجتمع ككل، فإنه حينئذ يكون مخالفًا لمقاصد الشريعة التي جاءت لأجل مصالح العباد، ولذلك قدَّرَت أن النبي صلى الله عليه وسلم لو رأى حال النساء في زمان عائشة، لحكم بالمنع، منعًا للاضطراب الذي قد يحدث في المجتمع. ولعل لأجلِ ذلك السبب بعينه، وافق بلالُ بن عبد الله بن عمر رحمه الله تعالى، رأيَ عائشة رضي الله تعالى عنها، فقال: «والله لنمنعهن»[٤]، وفي لفظ مسلم[٥] «لا ندعهن يخرجن فيتخذنه دغلاً (أي: مدخلاً للفساد والريبة)»[٦].

وقد تكلم في ذلك الفقهاءُ منبهين على اختلاف أعصُرِهِم عن الحال في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، فقال ابن مازه الحنفي (٦١٦هـ/ ١٢١٩م) رحمه الله تعالى: « ثم تكلموا أن في زماننا هل يرخَّص لهن في الخروج أم لا؟ أما الصواب فلا يرخص لهن في الخروج في شيء من الصلوات عندنا، وقال الشافعي رحمه الله: يباح لهن الخروج، واحتج بقوله عليه السلام: ((لا تمنعوا إماء الله مساجد الله)). واحتج أصحابنا -رحمهم الله- بنهي عمر رضي الله عنه عن الخروج لَمَّا رأى من الفتنة.

(١) مسند أحمد، ط الرسالة (٤٠/ ٤٦٩).

(٢) شرح السنة للبغوي (٣/ ٤٤٠).

(٣) المسند المستخرج على صحيح مسلم لأبي نعيم (٢/ ٦٢)، المحلى بالآثار (٢/ ١٧٠). وقد رواه مسلم وأحمد دون تعيين أنه بلال. انظر: صحيح مسلم (١/ ٣٢٧)، مسند أحمد (٤/ ٤٥٥).

(٤) المسند المستخرج على صحيح مسلم لأبي نعيم (٢/ ٦٢)، المحلى بالآثار (٢/ ١٧٠)، صحيح مسلم (١/ ٣٢٧)، مسند أحمد (٤/ ٤٥٥).

(٥) صحيح مسلم (١/ ٣٢٧).

(٦) انظر: العين (٤/ ٣٩٢)، المحكم والمحيط الأعظم (٥/ ٤٦٥)، أساس البلاغة (١/ ٢٨٩)، مختار الصحاح (ص: ١٠٥)، تاج العروس (٢٨/ ٤٨٩).

وأما العجائز من النساء يرخَّص لهن الخروج إلى صلاة الفجر، والمغرب، والعشاء والعيدين، ولا يرخص لهن الخروج إلى صلاة الظهر، والعصر، والجمعة في قول أبي حنيفة رحمه الله، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: يرخَّص لهن في الصلوات كلها، وفي الكسوف والاستسقاء، هما احتجَّا وقالا: ليس في خروج العجائز فتنة؛ فالناس قَلَّ ما يرغبون فيهن، وقد كُنَّ خرجن إلى الجهاد مع رسول الله عليه السلام يداوين المرضى ويسقين الماء ويطبخن، ولهذا جاز للرجال مصافحتهن، ولهذا يُرخَّص لهن الخروج إلى صلاة الفجر والمغرب والعيدين.

واحتج أبو حنيفة رحمه الله وقال: وقت الظهر والعصر وقت يكثُر فيهما الفساق؛ فالحريص منهم يرغب في العجائز، فيصير خروجهن سببًا للوقوع في الفتنة بخلاف الفجر، والمغرب، والعشاء، فإنه لا يكثر فيها الفساق، بل الصلحاء يحضرون في هذه الصلوات؛ ولأن في صلاة الفجر والمغرب، والعشاء ظلمة الليل تحول بينها وبين نظر الرجال إليهن، فلا يصير الخروج في هذه الحالة سببًا للوقوع في الفتنة»[١].

وهنا قد فرَّق التعليل الفقهي لبرهان الدين ابن مازه، بين الشابة والعجوز في ذلك الزمان (القرن السادس - السابع الفقهي/ الثاني عشر- الثالث عشر الميلادي)، وفي ذلك المكان (مرغينان «حاليًّا بأوزباكستان»)[٢].

ثم نرى تحوُّلًا في التعليل للمنع من خروجٍ للصلاة في المساجد. فقد ركز التعليل بشكل أكبر على تصرفات الفساق، والأوقات التي يكثرون فيها، وليس على تصرفات النساء كما هو مفهوم من تعليل عائشة رضي الله تعالى عنها، ومن تعليل بلالٍ رحمه الله تعالى.

فهو أيضا تعليل مبني على واقع اجتماعي مخالف لما كان عليه الحال في عهد النبي الأكرم صلى الله عليه وسلم، ولذا فقد تغير الحكم.

سفر المرأة بدون محرم

لا شك أن وسائل السفر في قديم الدهر وإلى عهد ليس موغلًا في البُعْدِ، كانت هي الخيل والبغال والحمير. كما أن طرق السفر كانت وعرة وغير ممهدة، بل وفي كثير من الأحيان غير مأمونة.

(١) المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٢/ ١٠٢).

(٢) وهو وإن كان يحتج لرأي أبي حنيفة رحمه الله تعالى، لكنَّ ابن مازه (٦١٦هـ/ ١٢١٩م) رحمه الله تعالى بنى احتجاجه على ما رآه في عصره، ثم أسقطه على عصر أبي حنيفة المتوفى (١٥٠هـ/ ٧٦٧م) رحمه الله تعالى.

ولما كانت النساء مطمعًا للرجال الذين هم أقوى بنية، وعند وجودها وحدها سيؤدي ذلك إلى أن تكون لقمة سائغة لقطاع الطرق، ولكل طامع لا يردُّه دين، ذهب جمهور الفقهاء إلى حرمة سفر المرأة بدون محرم في غير حج مسافة يوم وليلة فأكثر[١]؛ وذلك لحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((لا تسافر امرأة فوق ثلاث ليال إلا مع ذي محرم)). وفي رواية: ((لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة ليس معها حُرْمة))[٢]، وحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم، ولا يدخل عليها رجل إلا ومعها محرم))[٣].

ولا شك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك لاعتبار أمن وسلامة المرأة؛ أخذًا في الاعتبار ظروف البنية الاجتماعية والثقافية في ذلك الحين.

إلا أن دار الإفتاء المصرية أعادت دراسة هذه المسألة ورأت جواز سفر المرأة في العصر الحديث إن أَمِنَتْ على نفسها وعرضها ودينها. فالفتوى تتغير عند تغيُّر الأسس الاجتماعية التي بُنِيَت عليها سابقًا. فالقول بجواز سفر المرأة بدون محرم أو زوج في هذا العصر، هو تغيُّرٌ يمكن تفسيره بتحليل سوسيولوجي (اجتماعي). ففتوى الفقهاء الكرام رحمهم الله تعالى القائلة بالمنع من سفر المرأة دون محرم كانت معتمِدَةً على الحديث النبوي الشريف الذي أخذ في الاعتبار عنصر الأمن، والذي تلعب فيه وسائل الموصلات والتنقل دورًا محوريًّا، بالإضافة إلى تمهيد الطرق وإمكانية مراقبتها بالكاميرات والرادارات، والقدرة على التحقُّق من شخصية المسافرين، ووجود نقاط تفتيش متعددة، مع إمكانية التواصل مع أفراد الأمن وقدرتهم على الوصول إلى منطقة الخطر في حال وجوده، وسرعتهم في التدخل لإنقاذ الموقف، كل هذه تعد عوامل قد تغيرت وأدت إلى تغيرات اجتماعية وثقافية في المجتمع، وكان لها انعكاسات على تحقيق مستوى الأمن فيه، وبالتالي يترتب عليه تغيير الحكم الشرعي الذي كان مبنيًّا على ضعف مستوى الأمن باعتبار الوسائل والظروف الأمنية في زمان النبي صلى الله عليه وسلم.

(١) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للعلامة فخر الدين عثمان بن علي بن محجن الزيلعي الحنفي، وبهامشه: حاشية شهاب الدين أحمد الشِّلْبِي، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣١٣هـ، ١٨٩٦م، (٢/ ٥)، وكفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، لأبي الحسن علي بن محمد المنوفي المالكي، صححه: يوسف البقاعي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ، (٢/ ٦٣٧)، وتحفة المحتاج، للهيتمي، (٩/ ١١١)، وكشاف القناع، للبهوتي، (٢/ ٣٩٤).

(٢) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: الصلاة، باب: في كم يقصر الصلاة، (٢/ ٤٣)، رقم (١٠٨٨)، والمسند الصحيح، لمسلم، كتاب: الصلاة، باب: سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، (٢/ ٩٧٧)، رقم (١٣٣٩).

(٣) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: جزاء الصيد، باب: حج النساء، (٣/ ١٩)، رقم (١٨٦٢)، والمسند الصحيح، لمسلم، كتاب: الصلاة، باب: سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، (٢/ ٩٧٨)، رقم (١٣٤١).

ولذا فإن دار الإفتاء المصرية قد صدرت عنها الفتاوى التالية:

(١) حكم سفر المرأة للعمل دون محرم:

«المفتي: الأستاذ الدكتور/ شوقي إبراهيم علام

تاريخ الفتوى: ١٥ مايو ٢٠١٤م

- رقم الفتوى: ١٦٣٦٩

السؤال:

ما حكم سفر المرأة للعمل بالخارج مِن غير أن يكون معها مَحرم؟

الجواب:

يجوز للمرأة أن تسافر بدون مَحرَم بشرط اطمئنانها على الأمان في دينها، ونفْسها، وعِرضها في سفرها وإقامتها وعودتها، وعدم تعرضها لمضايقاتٍ في شخصها أو دِينها؛ فقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري وغيره عن عَدِيّ بن حاتم رضي الله عنه أنه قال له: ((فإن طالَت بكَ حَياةٌ لَتَرَيَنَّ الظَّعِينةَ -أي المسافِرة- تَرتَحِلُ مِنَ الحِيرةِ حتى تَطُوفَ بالكَعبةِ لا تَخافُ أَحَدًا إلَّا اللهَ))، وفي رواية الإمام أحمد: ((فَوَالَّذي نَفسِي بيَدِه لَيُتِمَّنَّ اللهُ هذا الأمرَ حتى تَخرُجَ الظَّعِينةُ مِن الحِيرةِ حتى تَطُوفَ بالبَيتِ في غَيرِ جِوارِ أَحَدٍ)).

فمِن هذا الحديث برواياته أخذ جماعةٌ من الفقهاء المجتهدين جوازَ سفر المرأة وحْدَها إذا كانت آمنة، وخصَّصوا بهذا الحديث الأحاديثَ الأخرى التي تُحَرّم سفرَ المرأة وحدها بغير مَحرَم؛ فهي محمولةٌ على حالة انعدام الأمن التي كانت مِن لوازم سفر المرأة وحْدَها في العصور المتقدمة.

وقد أجاز جمهور الفقهاء للمرأة في حجّ الفريضة أن تسافر بدون محرم إذا كانت مع نساء ثقاتٍ أو رفقةٍ مأمونة، واستدلوا على ذلك بخروج أمهات المؤمنين رضي الله عنهن بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم للحج في عهد عمر رضي الله عنه وقد أرسل معهن عثمان بن عفان ليحافظ عليهن رضي الله عنه؛ قال الإمام أبو الحسن بن بطال المالكي في «شرح البخاري» (٤/ ٥٣٢، ط. مكتبة الرشد): «قال مالك والأوزاعي والشافعي: تَخرج المرأة في حجة الفريضة مع جماعة النساء في رفقةٍ مأمونةٍ وإن لم يكن معها مَحرَم، وجمهور العلماء على جواز ذلك، وكان ابن عمر يحجُّ معه نسوةٌ مِن جيرانه، وهو قول عطاء، وسعيد بن جبير، وابن سيرين، والحسن البصري، وقال الحسن: المسلم مَحرَمٌ، ولعلَّ بعضَ مَن ليس بمَحرَمٍ أوثقُ مِن المَحرَم» اهـ.

وقال الإمام الباجي المالكي في «المنتقى شرح الموطأ» (٣/ ٨٢، ط. مطبعة السعادة): «ولعلَّ هذا الذي ذكره بعضُ أصحابنا -أي: عدم خروجها في حج التطوع مِن غير مَحرَم- إنما هو في حال الانفراد والعَدد اليسير، فأما القوافل العظيمة والطرق المشتركة العامرة المأمونة فإنها عندي مثل البلاد التي يكون فيها الأسواق والتجار؛ فإن الأمن يحصل لها دونَ ذي مَحرَمٍ ولا امرأة، وقد رُوِيَ هذا عن الأوزاعي» اهـ.

وقال العلَّامة الحطَّاب المالكي في «مواهب الجليل شرح مختصر خليل» (٢/ ٥٢٣، ط. دار الفكر): «قَيّد ذلك الباجي بالعَدد القليل، ونصه: هذا عندي في الانفراد والعَدد اليسير، فأمَّا في القوافل العظيمة فهي عندي كالبلاد، يَصِحُّ فيها سفرُها دون نساءٍ وذوي مَحارِم انتهى، ونَقَلَه عنه في «الإكمال» وقَبِلَه ولَم يَذْكُر خِلافَهُ، وذكره الزنَاتي في «شرح الرسالة» على أنه المذهب، فيقيد به كلام المصنف وغيره. ونص كلام الزنَاتي: إذا كانت في رفقةٍ مأمونةٍ ذات عَدَدٍ وعُدَدٍ أو جيشٍ مأمونٍ مِن الغَلَبة والمحلَّة العظيمة فلا خِلاف في جواز سفرها من غير ذي مَحرَمٍ في جميع الأسفار: الواجب منها والمندوب والمُباح، مِن قول مالك وغيره؛ إذ لا فرق بين ما تَقدَّم ذِكْرُه وبين البلد. هكذا ذَكَرَه القابسي. انتهى» اهـ.

ومِمَّا يُبَيِّن أن تَوَفُّر الأمن هو المُعَوَّل عليه عند الفقهاء في الإقدام على السفر والامتناع منه: أن الإمام مالكًا رضي الله عنه كَرِه سفر المرأة مع المَحرَم الذي يَغلِب على الظَّنّ قِلَّةُ حِرصه وإشفاقه عليها؛ قال الإمام الباجي في «المنتقى» (٣/ ٨٢): «كَرِه مالكٌ أن يَخرج بها ابنُ زوجها وإن كان ذا مَحرَمٍ منها، قال الإمام أبو الوليد: ووجْهُ ذلك عندي ما ثبت للربائب مِن العداوات وقِلَّة المُراعاة في الأغلب؛ فلا يَحصُل لها مِنه الإشفاق والستر والحِرص على طيب الذِّكْر» اهـ.

وقد نص الفقهاء على أن صيرورة الطرق آمنةً يجعل السفرَ في حكم الحضر: قال إمام الحرمين أبو المعالي الجويني الشافعي في «نهاية المطلب في دراية المذهب» (٤/ ١٥٠، ط. دار المنهاج) وهو يتحدث في اشتراط الأمن في وجوب الحج: «ليس الأمنُ الذي نذكره قطعًا، فالمسافر ومتاعه على قَلَت -أي: توقُّع الهلاك- إلا ما وقى الله، وإنما الحكم على غالب الظن، والنفس لا تثق بالخلاص عن الحوادث. فالذي يجب التفطن له: أنَّا لا نشترط في السفرِ الأمنَ الذي يغلب في الحضر؛ فإن ذلك إنما يحصل لو صار السفر في حكم الحضر، بأن تصير الطرق آهلة، ولا سبيل إلى شرط ذلك؛ فالأمن في كل مكانٍ على حسب ما يليق به» اهـ.

والذي عليه الفتوى: أنَّ سفر المرأة وحْدَها عبر وسائل السفر المأمونة وطُرُقِه المأهولة ومَنافذه العامرة؛ مِن موانئ ومطاراتٍ ووسائل مواصلاتٍ عامَّة جائزٌ شرعًا، ولا حرج عليها إذا أَذِنَ لها وليُّها فيه؛

سواء أكان سفرًا واجبًا أم مندوبًا أم مباحًا، وأنَّ الأحاديث التي تَنهى المرأةَ عن السفر مِن غير مَحرَمٍ محمولةٌ على حالة انعدام الأمن، فإذا تَوَفَّرَ الأمنُ لَم يَشملها النهيُ عن السفر أصلًا.

وبناءً على ذلك وفي واقعة السؤال: فلا مانع شرعًا مِن سفر المرأة إلى الخارج للعمل إذا تَوَفَّر الأمنُ في الإقامة بِبَلَد السفر، وذلك بشرط موافقة وليِّ الأمر، ولا يُشترط اصطحاب المحرم في حِلِّها ولا ترحالها، والله سبحانه وتعالى أعلم».

(٢) حكم سفر المرأة بلا محرم للتعلم وحضور المؤتمرات الفقهية:

«المفتي: فضيلة الأستاذ الدكتور علي جمعة محمد

تاريخ الفتوى: ٢٠ نوفمبر ٢٠١٢م

- رقم الفتوى: ١٦٦٥٧

السؤال:

ما حكم سفر المرأة بدون مَحْرَم للتفقه في الدين والمشاركة في حضور المؤتمرات الفقهية؟

الجواب:

يجوز للمرأة أن تسافر بدون مَحرَم بشرط اطمئنانها على الأمان في دينها ونفسها وعرضها في سفرها وإقامتها وعودتها، وعدم تعرُّضها لمضايقاتٍ في شخصها أو دِينها.

فقد ورد عنه صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري في «الصحيح» وغيره عن عَدِيّ بن حاتم رضي الله عنه أنه قال له: ((فَإِنْ طَالَتْ بِكَ حَيَاةٌ لَتَرَيَنَّ الظَّعِينَةَ -أي المسافرة- تَرْتَحِلُ مِنَ الْحِيرَةِ حَتَّى تَطُوفَ بِالْكَعْبَةِ لاَ تَخَافُ أَحَدًا إِلاَّ اللهَ))، وفي رواية الإمام أحمد في «مسنده»: ((فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُتِمَّنَّ اللهُ هَذَا الأَمْرَ حَتَّى تَخْرُجَ الظَّعِينَةُ مِنَ الْحِيرَةِ حَتَّى تَطُوفَ بِالْبَيْتِ فِي غَيْرِ جِوَارِ أَحَدٍ)). فمِن هذا الحديث برواياته أخذ جماعة من الفقهاء المجتهدين جوازَ سفر المرأة وحدها إذا كانت آمنة، وخصصوا بهذا الحديث الأحاديثَ الأخرى التي تُحَرِّم سفر المرأة وحدها بغير مَحرَم؛ فهي محمولة على حالة انعدام الأمن التي كانت من لوازم سفر المرأة وحدها في العصور المتقدمة.

وقد أجاز جمهور الفقهاء للمرأة في حجِّ الفريضة أن تسافر بدون مَحْرَم؛ إذا كانت مع نساء ثقات أو رفقة مأمونة، واستدلوا على ذلك بخروج أمهات المؤمنين رضي الله عنهن بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم للحجِّ في عهد عمر رضي الله عنه، وقد أرسل معهن عثمان بن عفان ليحافظ عليهن رضي الله عنه.

قال الإمام أبو الحسن بن بطال المالكي في «شرح صحيح البخاري» (٤/ ٥٣٢، ط. مكتبة الرشد): «قال مالك والأوزاعي والشافعي: تخرج المرأة في حجة الفريضة مع جماعة النساء في رفقة مأمونة، وإن لم يكن معها محرم، وجمهور العلماء على جواز ذلك، وكان ابن عمر رضي الله عنهما يحجُّ معه نسوة من جيرانه، وهو قول عطاء وسعيد بن جبير وابن سيرين والحسن البصري، وقال الحسن: المسلم مَحْرَمٌ، ولعل بعضَ مَن ليس بمَحْرَمٍ أوثقُ مِن المَحْرَم» اهـ.

وقال الإمام الباجي المالكي في «المنتقى شرح الموطأ» (٣/٨٢، ط. مطبعة السعادة): «ولعلَّ هذا الذي ذكره بعض أصحابنا -أي: عدم خروجها في حج التطوع مِن غير محرم- إنما هو في حال الانفراد والعدد اليسير، فأما القوافل العظيمة والطرق المشتركة العامرة المأمونة فإنها عندي مثل البلاد التي يكون فيها الأسواق والتجار؛ فإن الأمنَ يحصل لها دونَ ذي محرم ولا امرأة، وقد رُوِيَ هذا عن الأوزاعي» اهـ.

وقال العلامة الحطَّاب المالكي في «مواهب الجليل شرح مختصر خليل» (٢/ ٥٢٣، ط. دار الفكر): «قَيّد ذلك الباجي بالعدد القليل، ونصه: «هذا عندي في الانفراد والعدد اليسير، فأمَّا في القوافل العظيمة فهي عندي كالبلاد، يصحّ فيها سفرها دون نساء وذوي محارم» اه، ونقله عنه في «الإكمال» وقَبِلَه ولم يذكر خلافه، وذكره الزناتي في «شرح الرسالة» على أنه المذهب، فيُقَيّد به كلام المصنف وغيره. ونص كلام الزناتي في «مواهب الجليل شرح مختصر خليل» (٢/ ٥٢٤): «إذا كانت في رفقة مأمونة ذات عَدَدٍ وعُدَدٍ أو جيش مأمون من الغلبة، والمحلة العظيمة فلا خلاف في جواز سفرها من غير ذي محرم في جميع الأسفار: الواجب منها والمندوب والمباح، من قول مالك وغيره؛ إذ لا فرق بين ما تقدم ذكره وبين البلد. هكذا ذكره القابسي. انتهى» اهـ.

وممَّا يُبيّن أنَّ توفر الأمن هو المعوَّل عليه عند الفقهاء في الإقدام على السفر والامتناع منه: أن الإمام مالكًا رضي الله عنه كره سفر المرأة مع المحرم الذي يغلب على الظن قلّة حرصه وإشفاقه عليها؛ قال الإمام الباجي في «المنتقى» (٣/ ٨٢): «كره مالك أن يخرج بها ابنُ زوجها وإن كان ذا محرم منها، قال الإمام أبو الوليد: ووجه ذلك عندي ما ثبت للربائب مِن العداوات وقلة المراعاة في الأغلب؛ فلا يحصل لها منه الإشفاق، والستر، والحرص على طيب الذِّكْر» اهـ.

والذي عليه الفتوى: أنَّ سفر المرأة وحدها عبر وسائل السفر المأمونة وطرقه المأهولة ومنافذه العامرة؛ من موانئ ومطارات ووسائل مواصلات عامَّة جائز شرعًا، ولا حرج عليها فيه ما دامت قد استأذنت وليَّها فيه؛ سواء أكان سفرًا واجبًا أم مندوبًا أم مباحًا، وأنَّ الأحاديث التي تنهى المرأة عن السفر من غير محرم محمولة على حالة انعدام الأمن، فإذا تَوَفَّرَ الأمن لم يشملها النهي عن السفر أصلًا.

وبناءً على ذلك: فيجوز للمرأة أن تسافر بإذن وليها لطلب العلم والمشاركة في المؤتمرات العلمية مِن غير محرم، ما دام المكان الذي ستسافر إليه آمنًا، والله سبحانه وتعالى أعلم».

تولي المرأة الولاية العامة والقضاء

مما لا شك فيه أن نظام الحكم المذكور والمفصلة شروطُه في كتب السياسة الشرعية، والذي يُعرَف بالخلافة أو بالإمامة الكبرى، يختلف بشكل كبير عن نظم الحكم المعروفة اليوم سواء كانت ملكية أو جمهورية، برلمانية أم رئاسية.

هذا التغيير في نظام الحكم الذي تحكم به الدول اليوم، وكذلك تغيُّر حال المرأة اليوم؛ إذا صارت بشكل ملموس متعلمة مثقفة وتشارك الرجل في كثير من الأعمال، بسبب وجود أعمال كثيرة لا تعتمد على المجهود العضلي والذي يتميز به الرجل عن المرأة، وذلك بداية من عصر الثورة الصناعية والتي بدأت تحل فيه الآلة محل الإنسان، وتخفف من الاحتياج إلى المجهود العضلي إلى حد كبير.

كذلك تسارُع وتيرة الحياة اليومية، وكثرة الأعباء الأسرية التي أثقلت كاهل الرجل، أدى إلى الاحتياج إلى أن تشارك المرأةُ الرجلَ في حمل تلك الأعباء المادية، فخرجت إلى العمل. والاحتياج إلى العمل الجيد الذي يُدِرُّ دخلًا جيدًا، يحتاج إلى مستوى جيد من التعليم، وهذا أدى بدوره إلى تغير ثقافة المجتمع بشكل عام في قبول عمل المرأة وفي انخراطها منذ صغرها في سلك التعليم.

وهذا أدى وجود نساء كثيرات على مستوى عالٍ جدًّا من التعليم والثقافة، والاقتدار على الإدارة واتخاذ القرارات.

هذا التغير في شكل المجتمع، ونظرته للمرأة، فضلا عن قدرة المرأة ذاتها في ذلك العصر على مشاركة الرجل في نفس مناصبه بكفاءة -في كثير من الأحيان- لا تقل عن كفاءته، بل في بعض الأحيان ربما زادت. كل هذا أدى إلى تغير الفتوى في مسائل تولي المرأة الولاية العامة والقضاء.

ومن المعلوم أن الفقهاء قديمًا، ونظرًا لخطورة الدور المنوط بولي الأمر «رئيس الدولة»، قد حددوا شروطًا يجب أن تتوفر في الإمام (الخليفة) وهي: الإسلام، والبلوغ، والعقل، والعدالة، والعلم، وسلامة الحواس، وسلامة الأعضاء، والكفاءة والخبرة السياسية والحربية والإدارية، والشجاعة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو. وفيما يخص اشتراط الذكورة فقد أجمع الفقهاء المتقدمون على اشتراط الذكورة في الولاية العامة[١].

(١) حاشية قليوبي وعميرة، (٤/ ١٧٤).

يقول ابن حزم: «وجميع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة امرأة ولا إمامة صبي لم يبلغ»[١].

وقد استدل الفقهاء على ذلك بعدد من الأدلة؛ منها:

١- قوله تعالى: {ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ} [النساء: ٣٤]. فهذه الآية الكريمة قد جعلت القوامة للرجل على المرأة، ومن ثم فهي تقتضي أن يكون الرجل قيمًا على المرأة، وقوامة الرجل على المرأة تقتضي أن يكون هو الذي يتولى الحكم والإمارة، ولا يجوز ذلك للمرأة؛ لأنه لو جاز لكانت هي القوامة على الرجل وهو ما يتنافى مع نص الآية الكريمة[٢].

٢- ما جاء عن أبي بكرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((لن يفلح قوم وَلَّوْا أمرهم امرأة))[٣]. فقد نفى النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث الفلاح عمن وَلَّوْا المرأة شؤونهم، ونفيُ الفلاح يقتضي عدم الصلاحية؛ ومن ثم يكون الحديث دالًّا على أن المرأة ليست من أهل الولايات؛ وأنه لا يحل لقوم توليتها؛ لأن تجنُّب الأمر الموجب لعدم الفلاح واجب[٤].

٣- ما رواه أبو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه وصف النساء بأنهن ناقصات عقل ودين؛ حيث قال: ((تُكثِرن اللعن، وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن))[٥]. والإمامة تحتاج إلى كمال الرأي وتمام العقل والفطنة؛ لذلك لا تُقبَل شهادة المرأة وحدها[٦] هو مفصَّل في مظانه.

كان هذا الموقف من الفقهاء، خاصًّا بزمانهم أخذًا في الاعتبار الظرف الاجتماعي والثقافي في ذلك الزمان.

أما اليوم فإن دار الإفتاء قد ذهبت إلى جواز تولي المرأة كافة الولايات العامة دون قيد أو شرط، فهو حقها الذي كفلته لها شريعة الإسلام. فالمرأة في الإسلام إنسان كامل الأهلية، والقول بغلبة الجانب العاطفي على المرأة لا يعني كونها فاقدة العقل والتمييز والإدراك، فالكفاءة والجدارة يجب أن تكون هي المعيار عند شغل المرأة لأية وظيفة، وأنه إذا ما تزاحم رجل وامرأة في مجال العمل، فإن الفوز يجب أن يكون في جانب الأجدر والأكثر كفاءة.

(١) الفصل، لابن حزم، (٤/ ١١٠).

(٢) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، (٥/ ١٦٨)، والحاوي، للماوردي، (٢٠/ ٢٢٠)، والأحكام السلطانية، للماوردي أيضًا، (ص٦٥).

(٣) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: المغازي، باب: كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى كسرى وقيصر، (٦/ ٨)، رقم (٤٤٢٥).

(٤) نيل الأوطار في شرح منتقى الأخبار، لمحمد بن على بن محمد اليمني الشوكاني، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤٣١هـ، ١٩٩٣م، (١٠/ ٢٥٥).

(٥) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: الحيض، باب: ترك الحائض الصوم، (١/ ٦٨)، رقم (٣٠٤)، والمسند الصحيح، لمسلم، كتاب: الإيمان، باب: بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات، وبيان إطلاق لفظ الكفر على غير الكفر بالله، ككفر النعمة والحقوق، (١/ ٨٦)، رقم (٧٩).

(٦) ينظر: فتح القدير للعاجز الفقير، شرح على الهداية شرح بداية المبتدي، للإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي الحنفي المعروف بـ«ابن الهمام»، ومعه الهداية شرح بداية المبتدي لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، ومعه شرح العناية على الهداية لأكمل الدين محمد بن محمود البابرتي، وحاشية المحقق سعد الله بن عيسى الشهيري وسعدي جلبي، دار الفكر، ط٢، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م، (٧/ ٢٥٣)، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين أبي بكر مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م، (٧/ ٣)، والاختيار، لابن مودود الموصلي، (٢/ ٨٤)، والبناية في شرح الهداية، للإمام العلامة أبي محمد محمود بن أحمد العيني الحنفي، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م، (٨/ ٥٢).

ومن خلال النظر في النصوص الشرعية التي جاءت في الكتاب والسنة، وفي المقاصد من وراء النصوص، وفي القواعد التي قام عليها الفقه واستنبطها الفقهاء من استقراء أحكام كثيرة، نرى أن المرأة شريكة الرجل، إلا فيما اختصت به فطرتها، أو تعلقت به وظيفتها، فالإسلام يحترم الفطرة والوظيفة؛ لأن المرأة لها وظيفة غير وظيفة الرجل.

فمن حق المرأة أن ترشح نفسها لمجلس الشعب، أو مجلس النواب، أو مجلس الشورى، أو سميه المجلس التشريعي، الذي يحاسب الحكومة من ناحية ويراقبها، ويصدر التشريعات والقوانين من ناحية أخرى، وكذلك لها الحق في تولي القضاء.

وقد أكدت دار الإفتاء المصرية حقَّ المرأة في تولي الولايات العامة والخاصة في كثير من فتاويها؛ والتي من أهمها من يلي:

(١) حكم تولي المرأة الولايات العامة ومباشرتها الحقوق السياسية:

«المفتي: فضيلة الأستاذ الدكتور علي جمعة محمد

تاريخ الفتوى: ٢٠ نوفمبر ٢٠١٢م

- رقم الفتوى: ١٦٦٨١

السؤال:

ما حكم تولي المرأة الولايات العامة ومباشرتها للحقوق السياسية؟

الجواب:

لم تعرف الأمة الإسلامية في تاريخها قضية اسمها «قضية المرأة»: لا من ناحية عملها، ولا من ناحية مشاركتها السياسية في القضايا العامَّة، ولا من ناحية حقها في المشاركة في اختيار الحاكم والرضا به في ما كان يُعَبَّر عنه ب«البيعة»، ولا من ناحية تولّيها للمناصب السياسية في مؤسسات الدولة، ولا من ناحية نصحها للحاكم وأمرِه بالمعروف ونهيِه عن المنكر، وبكثير من ذلك جاءت النصوص الشرعية الصحيحة الصريحة، وشهد به واقعُ المسلمين التاريخي؛ سواء في شِدَّةِ مجدِ الأمة أم في أزمنةِ ضعفِها، وعندما نقل الغرب أمراضَه ومعاناتَه على البشر جميعًا -بمن فيهم المسلمين- ظهر ما يُسمَّى ب«قضية المرأة» حيث لا قضية أصلًا، وأُريدَ للمفاهيم الغربية الحديثة أن تُنقَل إلينا مع أنها كانت رَدَّ فعلٍ لعصور الظلام التي عاشتها أوروبا، ونُودِيَ بتحريرِ المرأةِ وهي أصلًا محرَّرةٌ في الإسلام بالمعنى الصحيح للحريّة.

فقد أجمع المسلمون على أن خطاب التكليف يستوي فيه الرجال والنساء؛ فالله تعالى كما ساوى بين الرجل والمرأة في أصل الخِلقة ساوى بينهما في أصل التكاليف الشرعية، وفي الحقوق والواجبات؛ فقال تعالى: {مَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَنُحۡيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةٗ طَيِّبَةٗۖ وَلَنَجۡزِيَنَّهُمۡ أَجۡرَهُم بِأَحۡسَنِ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ٩٧} [النحل: ٩٧]، وقال عزوجل: {وَلَهُنَّ مِثۡلُ ٱلَّذِي عَلَيۡهِنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ} [البقرة: ٢٢٨].

ولقد أكرم الإسلامُ المرأةَ كما لم يُكرمها أيُّ دين آخر؛ فأعطاها حقوقها كاملة، وأعلى قَدْرَها ورفع شأنها، وجعل لها ذِمّةً ماليّة مستقِلّة، واعتبر تصرفاتها نافذةً في حقوقها المشروعة، ومنحها الحق في مباشرة جميع الحقوق المدنية ما دامت تتناسب مع طبيعتها التي خلقها الله عليها.

ولم تقتصر مكانة المرأة في الإسلام على كونها أولَ مؤمنة في الإسلام السيدة خديجة رضي الله عنها، وأول شهيدة السيدة سُمَيَّة رضي الله عنها، وأول مهاجرة السيدة رُقَيَّة مع زوجها سيدنا عثمان رضي الله عنهما، بل تعدَّت مكانتُها ذلك عبر العصور والدهور؛ فحكمت المرأةُ، وتولت القضاءَ، وجاهدت، وعلّمت، وأفْتَت، وباشرت الحِسبَة... وغير ذلك الكثير مما يشهد به تاريخ المسلمين:

فلقد حكم النساء بعض الأقطار الإسلامية في أزمنة مختلفة، وكانت تلقب بألقاب منها: السلطانة، والملكة، والحرة، وخاتون، ويذكر التاريخ الإسلامي أن هناك أكثر من خمسين امرأة حكمن الأقطار الإسلامية على مَرِّ التاريخ؛ بداية من سِتِّ المُلْكِ في مصر، مرورًا بالملكة أسماء والملكة أروى في صنعاء، وزينب النفزاوية في الأندلس، والسلطانة رضية في دلهي، وشجرة الدر ملكة مصر والشام، وعائشة الحرة في الأندلس، وست العرب، وست العجم، وست الوزراء، والشريفة الفاطمية، والغالية الوهابية، والخاتون ختلع تاركان، والخاتون بَادْ شَاه، وغزالة الشَّبِيبِيَّة... وغيرهن كثير.

وتروي لنا كتب التاريخ تولي «ثَمِل» القهرمانة للقضاء؛ كما في «البداية والنهاية» لابن كثير، و«المنتظم» لابن الجوزي، وكان يحضر في مجلسها القضاةُ والفقهاء والأعيان، وقد توفيت سنة ثلاثمائة وسبع عشرة، وكانت بعض مَن حكمن مِن النساء تقضي بين الناس في المظالم كذلك؛ كما كانت تفعل تركان خاتون السلطان، وكانت إذا رُفِعَت إليها المظالمُ تحكم فيها بالعدل والإحسان.

وأقرَّ النبي صلى الله عليه وسلم مشاركة النساء في الجهاد والغزوات؛ فغزت المرأة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ كأم سُلَيم وأم حَرام بنت مِلحان، وأم الحارث الأنصارية، والرُّبَيِّع بنت مُعَوّذ ابن عفراء، وأم سِنان الأَسلَمِيّة، وحَمنة بنت جَحش، وأم زياد الأشجعية... وغيرهن رضي الله عنهن وأرضاهن.

كما نبغ في مختلف مراحل التاريخ الإسلامي الآلافُ من العالمات المبرزات والمتفوقات في أنواع العلوم العربية والإسلامية، وقد ترجم الحافظ ابن حجر في كتابه «الإصابة في تمييز الصحابة» لثلاث وأربعين وخمسمائة وألف امرأة، منهن الفقيهات والمحدِّثات والأديبات.

ووردت آثارٌ في تولي المرأة السلطةَ التنفيذية، أو الشرطة، أو ما يُسمَّى في التراث الفقهي الإسلامي «الحِسبَة»، وكان ذلك في القرن الأول الهجري؛ فقد ولّى عمرُ بن الخطاب رضي الله عنه الشِّفاءَ رضي الله عنها -وهي امرأةٌ مِن قومه- على السوق، وروى أبو بَلجٍ يحيى بن أبي سليم قال: «رأيت سَمْرَاءَ بِنْتَ نَهِيكٍ -وكانت قد أدركت النبي صلى الله عليه وسلم- عليها درع غليظ وخِمار غليظ، بيدها سوط تُؤَدِّبُ الناس، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر»، رواه الطبراني ورجاله ثقات، وعلى خَلفِيّة ذلك أجاز بعض علماء المسلمين تولي المرأة هذا المنصب الحسّاس في الدولة الإسلامية.

وقد اختلف فقهاء المسلمين في حكم تولي المرأةَ الإمارةَ والحكمَ والقضاءَ:

فذهب الجمهور إلى عدم جواز تَوَلّيها الحكمَ أو القضاءَ مطلقًا.

وذهب الأحناف إلى جواز توليها القضاء فيما تصح فيه شهادتُها من الأحكام، مع أن هناك قولًا لمتأخريهم بصحة قضائها مع إثم مَن يُوَلِّيها؛ لحديث: ((لن يفلح قوم...)).

وذهب آخرون إلى الإباحة المطلقة لإمارة المرأة وقضائها في جميع الأحكام؛ وهم محمد بن جرير الطبري -رغم أن هناك مَن لا يصحح نسبة ذلك إليه-، وابن حزم الظاهري، وأبو الفتح بن طَرار، وابن القاسم، ورواية عن الإمام مالك.

يقول الإمام ابن حزم الظاهري في كتابه «المُحَلّى» (٨/ ٥٢٧- ٥٢٨، ط. دار الفكر): «وجائزٌ أن تَلِيَ المرأةُ الحكمَ، وهو قول أبي حنيفة، وقد رُوِيَ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه ولّى الشِّفاء -امرأة من قومه- على السوق. فإن قيل: قد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لن يُفلِح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة))، قلنا: إنما قال ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأمر العامّ الذي هو الخلافة، برهان ذلك: قوله صلى الله عليه وسلم: ((المرأةُ راعِيةٌ على مالِ زَوجِها وهي مَسؤولةٌ عن رَعِيَّتِها))، وقد أجاز المالكيون أن تكون وَصِيّة ووَكِيلة، ولم يأتِ نصٌّ مِن منعها أن تَلِيَ بعضَ الأمور، وبالله تعالى التوفيق» اهـ.

وقال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (٨/ ١٢٨، ط. دار المعرفة): «والمنع من أن تَلِيَ الإمارةَ والقضاء قولُ الجمهور، وأجازه الطبري وهي رواية عن مالك، وعن أبي حنيفة: تَلِي الحكم فيما تجوز فيه شهادة النساء» اهـ.

وهاهنا أمور ينبغي التنبيه عليها:

أولًا: أنَّ هذا الحديث واردٌ على سببٍ؛ فلفظه في «صحيح البخاري» عن أبي بَكرة رضي الله عنه قال: ((لَمّا بلغ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم أن أهل فارس قد مَلّكُوا عليهم بنت كِسرى قال: لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً))، وذلك أن كسرى لَمّا مزّق كتابَ النبي صلى الله عليه وسلم سلط اللهُ تعالى عليه ابنَه فقتله، ثم قتل إخوته، حتى أفضى الأمر بهم إلى تأمير المرأة، فجرَّ ذلك إلى ذهاب ملكهم ومُزِّقُوا كما دعا به النبي صلى الله عليه وسلم عليهم؛ فلمّا علِم النبي صلى الله عليه وسلم بتأمير المرأة أخبر أنَّ هذا علامةُ ذَهاب ملكهم وتمزُّقه، ولم يكن ذلك إخبارًا من المصطفى صلى الله عليه وسلم أن كلَّ قوم يُوَلُّون عليهم امرأةً فإنهم لا يفلحون، وقد تقرَّر في علم الأصول أنَّ وقائع الأعيان لا عموم لها، ونُقِل عن الإمام الشافعي قوله: «قَضايا الأَحوالِ إذا تَطَرَّقَ إليها الاحتِمال كَساها ثَوبَ الإجمالِ وسَقَطَ بها الاستِدلال»؛ أي: أنَّ هذا الحديث لَمّا كان واردًا على قضيةِ عينٍ لم يصح حملُه على عمومه ابتداءً من غير دليل آخر.

ثانيًا: ومما يُستأنَس به على كون هذا الحديث واقعةَ عَينٍ لا عموم لها: أنَّ الله تعالى ذَكَرَ في كتابه العزيز قصة «بِلقيس» ملكة سبأ، وذَكَرَ مِن حُسنِ سياستها وتدبيرها لمملكتها، ونظرِها في عواقب الأمور، وحُسنِ تَلَقِّيها لكتاب سليمان عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام، واستشارتها لأهل الحَلّ والعَقد مِن قومها مع رَدِّهم الأمرَ إليها، ورجاحةِ رأيِها وعقلِها، مع تصديق الله تعالى لها في إخبارها بما يفعله الملوك عند الغَلَبة والظّفَر، ما فاقت فيه كثيرًا مِن الملوك، وما أدّى بها في نهاية المطاف إلى الإيمان بالله تعالى والاعتراف بظلم نفسها بعبادتها غير الله سبحانه وتعالى، وهذا نموذج من النماذج التي وَلِيَت فيها المرأة فأحسنت وقادت قومها إلى الفلاح.

ثالثًا: أنَّ هناك فارقًا كبيرًا بين منصب الخلافة في الإسلام وبين رئاسة الدولة المعاصرة؛ فالخلافة في الفقه الإسلامي: منصِبٌ دينيٌّ مِن مهامِّه إمامةُ المسلمين في الصلاة، وله شروط محددة يذكرها الفقهاء في كتبهم، وقد أصبح هذا المنصب تراثًا لا وجود له في الوقت الحالي على الساحة الدولية، وذلك منذ سقوط الدولة العثمانية وإنهاء خلافتها عام ١٩٢٤م، أما دُوَل عالَم القرن الحادي والعشرين فهي دول قُطرية مدنية لها كِياناتها القومية المستقلة التي تم تأسيسها خلال القرن العشرين، ومِن ثَمّ فمنصب رئيس الدولة في المجتمع المسلم المعاصر -سواءٌ أكان رئيسًا أم رئيسَ وزراءٍ أم ملِكًا- منصبٌ مدنيٌّ، وهو غير مكلَّف بإمامة المسلمين في الصلاة؛ وعليه: فيحقُّ للمرأة أن تَتَولَّى هذا المنصب في ظلِّ المجتمعات الإسلامية المعاصرة على غِرار تولي بعض النساء المسلمات للحكم في بعض الأقطار الإسلامية في أزمنة مختلفة، وكانت تُلَقَّب بألقاب ليس منها لقب «الخليفة»، ولا يقدحُ في توليها الحكم -كما مرَّ- ما نُقِل من

إجماع العلماء على منع المرأة مِن تولي الولاية الكبرى؛ لأنَّ مطلَق الحكم مغايرٌ لمفهوم الخلافة، وكذلك الحال بالنسبة لما نحن فيه؛ فإنَّ مفهوم منصب الرئاسة في العالم المعاصر يختلف تمامًا عن المفهوم التقليدي الموروث لمنصب رئيس دولةِ الخلافة كقائدٍ دينيٍّ لها.

رابعًا: أنَّ مسائل الشرع على قسمين:

فمنها القطعيّ الذي يشكل هُويّة الإسلام، ويُعبَّر عنه أحيانًا بالمعلوم مِن الدين بالضرورة، وهذا لا يجوز الاختلاف فيه، وهو المعنيُّ بخلاف التضاد، والقدحُ فيه قدحٌ في الثوابت الدينية المستقرّة، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا١١٥﴾ [النساء: ١١٥].

ومنها الظنيّ الذي اختلف فيه أهل العلم ولم ينعقد عليه الإجماع؛ وذلك لعدم القطعية في ثبوت دليله أو جهة دلالته، وهذا هو المَعنِيُّ بخلاف التنوع، وهذا الخلاف ليس خروجًا من الشرع، بل هو مِن الشرع، والأمر فيه واسع، واختلاف الأئمة فيه رحمة، وقد علَّمَنا النبي صلى الله عليه وسلم كيفية التعامل معه؛ فعن ابنِ عُمَرَ رضي الله عنهما قَالَ: قَالَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم يوم الأَحزاب: ((لا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ العَصرَ إلا في بَنِي قُرَيْظةَ، فأَدرَكَ بَعضُهم العَصرَ في الطَّرِيقِ، فقالَ بَعضُهم: لا نُصَلِّي حتى نَأتِيَها، وقالَ بَعضُهم: بل نُصَلِّي؛ لم يُرِدْ مِنّا ذلكَ، فذُكِرَ ذلك للنبيِّ صلى الله عليه وسلم فلم يُعَنِّف واحدًا مِنهم)). متفق عليه، واللفظ للبخاري.

وفي ذلك إرشاد وتعليم منه صلى الله عليه وسلم للأمة أنَّه لا إنكار في مسائل الخلاف، ولا تَحجِير على مَن أخذ بأيّ الأقوال فيها، وهذا شاهدٌ على مرونة الشرع وصلاحيته للتطبيق عبر الزمان والمكان وعند اختلاف الأحوال والأشخاص.

فمِن القواعد المُقرَّرة أنه: «إنما يُنكَر المتفقُ عليه ولا يُنكَر المختلَفُ فيه».

ومسألة حكم المرأة وولايتها للقضاء من المسائل المختلف فيها بين الأئمة والفقهاء؛ حيث قال بجواز ذلك بعض العلماء ممَّن لهم وزنهم وعلمهم واجتهادهم في الفقه الإسلامي، وما دام أنه لا إجماع في المسألة فلا إنكار على المخالِف فيها، وإذا كان الأئمة قد وسِعَهم الخلافُ فيها فلْيَسَعنا ما وَسِعَهم.

خامسًا: لا يصحُّ جعل التقاليد والعادات الموروثة في زمانٍ أو مكانٍ معيَّن حاكمة على الدين والشرع، أو مُضيّقةً لواسِعِه، أو مُقيّدةً لمُطلَقِه، بل الشرع يعلو ولا يُعلى عليه، والإسلام هو كلمة الله تعالى الأخيرة إلى العالمين جميعًا على اختلاف ألوانهم وطبائعهم وأعرافهم وتقاليدهم؛ ولذلك كان العلماء مأمورين بنقله كما أنزله الله تعالى: ظنِّيًّا في ظنِّيّه، وقطعِيًّا في قطعِيِّهِ، ولا يجوز اختزال الدين

أو قصره على مذاهب أو أقوال معيّنة يرى أصحابُها رُجحانَها على غيرها؛ لأن ما لا يصلح لزمانٍ أو مكانٍ معيَّن قد يصلح لزمانٍ أو مكانٍ غيره، وليس لِمَن سلك طريقةً مِن الورع أن يُلزم الناس بها، أو يحملهم عليها، أو يشدِّد ويضيِّق عليهم فيما جعل الله لهم فيه يُسرًا وسَعَة.

سادسًا: من المقرر شرعًا: أن «حكم الحاكم يرفع الخلاف»، وأن «لولي الأمر تقييدَ المباح»؛ فللحاكم أن يتخيَّر في الأمور الاجتهادية والخلافية ما يراه مُحَقِّقًا للمصالح الشرعية والمقاصد المرعية، فإنْ أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد، وحالُ السياسة الشرعية كحالِ الفتوى: تتغير بتغير الزمان، والمكان، والأشخاص، والأحوال.

سابعًا: إنَّ دار الإفتاء المصرية لها منهجها الذي بناه العلماء الأتقياء على مَرّ تاريخها؛ مستفادًا من علماء الأمة الإسلامية -خاصة علماء الأزهر الشريف- عبر القرون المتطاولة، ومفاده: أن الإسلام دينٌ عامٌّ يخاطب العالمين في كل زمانٍ ومكان، وأنَّه شاملٌ في رؤيته لكل مناحي الحياة وأحوالها؛ فالبشر جميعًا مِن أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ولكن بعضهم آمن به نبيًّا مرسَلًا من عند الله وهم أمة الإجابة، وآخرون لم يؤمنوا به على هذه الصِّفة، إلا أنَّ هَديَه مُوَجَّهٌ للجميع؛ حيث قال ربنا في شأنه صلى الله عليه وسلم: {وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ١٠٧} [الأنبياء: ١٠٧]، وقال في شأنه أيضًا: {وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ} [سبأ: ٢٨].

كما أنَّ دار الإفتاء المصرية تأخذ مِن المذاهب الأربعة الموروثة عند أهل السُّنَّة في العالم الإسلامي، إلا أنَّها ومِن أكثر مِن سبعين سنةً تأخذ أيضًا في بعض المسائل بالفقه الإسلامي الواسع الرحيب بمذاهبه الثريّة وأئمته الذين تجاوزوا الثمانين مجتهدًا، ثم إلى فقه الصحابة الكرام الذين تصدروا للفقه والفتوى ونُقِل ذلك عنهم، وفي المستجدات التي لا تجد للسابقين اجتهادًا فيها فإنها تنظر في الكتاب والسنة مع مراعاة قواعد الفقه ومقاصد الشرع ومصالح الناس.

ومن هنا، فإنَّ اجتهاد دار الإفتاء المصرية في الفتاوى يراعي مصالح الناس وأحوالهم؛ لتحقيق مقاصد الشريعة في العصر الذي نعيش فيه، ودعوى التمسك بمذهب واحد -والتي كانت تصلح لبعض العصور حيث كان التمسك بمذهب واحد هو الذي يتواءم مع مصالح الناس وأحوال معيشتهم- لا تصلح لعصرنا، كما لا يصلح الاقتصار أيضًا على الأخذ من المذاهب الأربعة السُّنِّيّة أو المذاهب السبعة المنقولة بالتواتر، بل إنَّ الإسلامَ أوسعُ مِن ذلك كلّه، ومَن أراد أن يسحبنا إلى الماضي مع إغفال تلك المعاني فإنه لا يدرك مناهج العلماء، ويضيّق على الناس واسعًا، ويخالف سنة المصطفى صلى الله عليه وسلم، ويُذهِب الخيرَ الكثير على الإسلام والمسلمين، بل والعالم أجمع فيما نحن قائمون فيه الآن، والله سبحانه وتعالى أعلم».

(٢) بيان المراد من حديث: (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة):

«المفتي: الأستاذ الدكتور/ شوقي إبراهيم علام

تاريخ الفتوى: ٢٩ ديسمبر ٢٠٢٠م

◈ رقم الفتوى: ١٦٦٧٥

السؤال:

هناك من يدَّعي حرمة تولي المرأة المناصب القيادية عامة ومنصب القضاء خاصة مستدلًّا بحديث: ((لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً)). فما مدى صحة هذا الكلام؟

الجواب:

لا يصحُّ الاستدلال على عدم جواز تولي المرأة المناصب العامة بقول النبي صلى الله عليه وسلم: ((لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً)) «صحيح البخاري»؛ لأن هذا الحديث الشريف ورد على سبب مخصوص، وهو ما يُعرف في اصطلاح علماء الأصول بواقعة العين؛ وهي الحادثة أو النازلة المختصة بمُعَيَّن، والأصل في واقعة العين أنها تختص بالشخص المُعَيَّن الذى وقعت لأجله، فلا تعمُّ في حكمِها غيرَه، وكما تقرر في علم الأصول أن: «وقائع الأعيان لا عموم لها»؛ ومن ثمَّ فإن هذا الحديث الشريف واقعة عين، لا يُسْتَدَلُّ بها على غيرها أصلًا.

ومما يُستدل به على أن هذا الحديث الشريف واقعة عين لا عمومَ لها: أنه ورد على سبب خاص في سباق وسياق ولحاق معين، لا يستقيم في بداهة العقل حملُه على وجه العموم، وقد تعرَّض لسبب وروده الخاص العلامة ابن الجوزي في «كشف المشكل» (٢/ ١٦، ط. دار الوطن)؛ فقال: «سبب قول رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا: أنه لما قَتَل شيرويه أباه كسرى، لم يملك سوى ثمانية أشهر، ويُقال ستة أشهر، ثم هلك، فملك بعده ابنه أردشير، وكان له سبع سنين فقُتِل، فملكت بعده بوران بنت كسرى، فبلغ هذا رسولَ الله صلى الله عليه وسلم فقال: ((لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً)). وكذلك كان، فإنهم لم يستقم لهم أمر» اهـ.

وأمَّا عن السباقات التي تعلقت بالحديث: فتتمثل في أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم بعث رُسُله برسائل إلى الملوك يدعوهم فيها إلى الله عز وجل ومنهم كسرى ملك الفرس؛ قال العلامة بدر الدين العيني في «عمدة القاري» (١٨/ ٥٨- ٥٩، ط. دار إحياء التراث العربي): «وفي سنة ستٍّ بعثَ رسول الله صلى الله عليه وسلم عبدَ اللهِ بنَ حذافة إلى كسرى ملك الفرس. قال الواقدي: كان ذلك في آخر سنة ستٍّ بعد عمرة الحديبية.. وقيل: في المحرم في سنة ست» اهـ.

ويأتي سياق الحديث ليشير إلى سوء أدب كسرى مع كتاب النبي صلى الله عليه وسلم؛ كما أورده العلامة بدر الدين العيني في «عمدة القاري» (١٤/ ٢١٠، ط. دار إحياء التراث العربي)، فقال: «إنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث بكتابه إلى كسرى مع عبد الله بن حذافة السهمي، فأمره أن يدفعه إلى عظيم البحرين، فدفعه عظيم البحرين إلى كسرى، فلما قرأه مزَّقه... فدعا عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يُمزَّقوا كلَّ مُمَزَّق» اهـ.

وقد أصابت دعوةُ النبيِّ صلى الله عليه وسلم كسرى وقومَه، ودعاؤه لا شكَّ في إجابته؛ قال العلامة ابن الملقن في «التوضيح لشرح الجامع الصحيح» (١٨/ ٣٢، ط. دار النوادر): «ولما دعا عليهم صلى الله عليه وسلم بذلك؛ مات منهم أربعة عشر ملكًا في سنة» اهـ.

وعن لحاقات الحديث الممثَّلة في الآثار المترتبة على دعوة النبي صلى الله عليه وسلم: قال العلامة بدر الدين العيني في «عمدة القاري» (١٨/ ٥٨- ٥٩): «فدعا على كسرى وجنوده بأن يُمَزَّقوا كلَّ مُمَزَّق؛ بحيث لا يبقى منهم أحد، وهكذا جرى ولم تقم لهم بعد ذلك قائمة ولا أمر نافذ، وأدبر عنهم الإقبال حتى انقرضوا بالكلية في خلافة عمر رضي الله عنه» اهـ.

وممَّا يؤيدُ هذا المعنى ويدلُّ على أنَّ الحديث الشريف يمثل واقعة عين لا عموم لها: أنَّ دلالة لفظ الفلاح الوارد في الحديث الشريف تشير إلى معنى البقاء والفوز، وهو المعنى الذي يناسب سباقات وسياقات ولحاقات الحديث؛ يوضح ذلك ما ذهب إليه العلامة اللغوي ابن فارس في «معجم مقاييس اللغة» (٤/ ٤٥٠، ط. دار الفكر)؛ حيث قال: «الْفَاءُ وَاللَّامُ وَالْحَاءُ أَصْلَانِ صَحِيحَانِ، أَحَدُهُمَا يَدُلُّ عَلَى شَقٍّ، وَالْآخَرُ عَلَى فَوْزٍ وَبَقَاءٍ... وَالْأَصْلُ الثَّانِي الْفَلَاحُ: الْبَقَاءُ وَالْفَوْزُ» اهـ.

وعن الصلة الوثيقة بين سبب ورود الحديث الشريف ودعاء النبي صلى الله عليه وسلم على كسرى ومُلْكِه: يقول الإمام القسطلاني في «إرشاد الساري» (١٠/ ١٩٢- ١٩٣، ط. المطبعة الكبرى الأميرية): «والغرض من ذكر هذا الحديث هنا بيان أنَّ كسرى لمَّا مزَّق كتابه صلى الله عليه وسلم ودعا عليه؛ سلَّط الله عليه ابنَه فمَزَّقَه وقتلَه، ثم قتَلَ إخوتَه؛ حتى أفضى الأمر بهم إلى تأمير المرأة؛ فجرَّ ذلك إلى ذهاب ملكهم ومُزِّقوا، واستجاب الله دعاءَه صلى الله عليه وسلم» اهـ.

كما أكد على هذا المعنى وتلك الصلة: شمس الدين الكرماني في «الكواكب الدراري» (١٦/ ٢٣٢، ط. دار إحياء التراث العربي)؛ فقال: «هو مِن تَتمة قصة كتاب كسرى حين مزَّقه، وقتله ابنُه، ثم مات الابن بالسمّ الذي دسه أبوه له، ثم جعل البنت ملكة» اهـ.

وقال أيضًا في «الكواكب الدراري» (٢٤/ ١٧٣): «وابنة كسرى اسمها بوران.. وكان مدة ملكها سنة وستة أشهر» اهـ.

وممَّا تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم لَمَّا علِم بولاية المرأة؛ أخبر أنَّ هذا علامةُ ذهاب ملكهم وتمزُّقه، إجابةً لدعوته عليهم؛ مصداقًا لقول الله عز وجل: {إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤۡذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمۡ عَذَابٗا مُّهِينٗا٥٧} [الأحزاب: ٥٧]؛ ومن ثمَّ فلا يُعَدُّ ذلك إخبارًا عامًّا منه صلى الله عليه وسلم بأن كل قوم يُوَلُّون امرأةً عليهم أنهم لا يُفلحون، والله سبحانه وتعالى أعلم».

(٣) عمل المرأة وكيلًا للنيابة وتوليها القضاء:

«المفتي: فضيلة الأستاذ الدكتور علي جمعة محمد

- تاريخ الفتوى: ٢٦ مايو ٢٠٠٨م

السؤال:

تسأل فتاة: أنا حاصلة على ليسانس الحقوق، وعُيِّنتُ معيدةً بكلية الحقوق، ثم عُينت وكيلًا للنيابة الإدارية، وطبيعة عملي أني أحقق مع الموظفين العموميين رجالًا ونساءً، ومعي سكرتير أو سكرتيرة تحقيق، وأحيانًا أقوم بعرض القضايا على رؤسائي في العمل، وأحيانًا يكون الرئيس من الرجال وتكون المناقشة في موضوع القضية فقط؛ حيث إنني ألتزم بالحدود الشرعية، ويكون باب الحجرة في بعض الأحيان مغلقًا مع السماح بالدخول لأي أحد في أي وقت. فما حكم الشرع فيما يأتي:

- **أولًا:** طبيعة عملي كوكيل للنيابة الإدارية.
- **ثانيًا:** في طريقة العمل على النحو السالف البيان.
- **ثالثًا:** رشِّحتُ لتولي منصب القضاء فرفضت ذلك.

الجواب:

ساوى الإسلام بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات إلا ما تقتضيه الطبيعة الخاصة لكلٍّ منهما؛ فهو قد أعطى المرأة حقوقها كاملة، وأعلى قدرها ورفع شأنها، وجعل لها ذمَّة مالية مستقلة، واعتبر تصرفاتها نافذة في حقوقها المشروعة، ومنحها الحق في مباشرة جميع الحقوق المدنية ما دامت تتناسب مع طبيعتها التي خلقها الله عليها.

وإذا كانت الحقوق السياسية بمفهومها الشائع تعني حق الانتخاب والترشيح وتولِّي الوظائف العامة، فإن مبادئ الشريعة لا تمانع في أن تتولى المرأة هذه الأمور ما عدا وظيفة رئيس الدولة، فإنه لا يجوز للمرأة أن تكون رئيسًا للدولة؛ لأن من سلطاته إمامة المسلمين في الصلاة شرعًا وهي لا تكون إلا للرجال.

وعلى ذلك فيجوز للمرأة أن تعمل وكيلًا للنيابة الإدارية ما دامت أهلًا لذلك طالما أنها تستطيع التوفيق بين العمل في هذه الوظيفة وبين حق زوجها وأولادها وأصحاب الحقوق عليها إن وُجِدُوا، وطالما كان ذلك في إطار أحكام الإسلام الأخلاقية بعيدًا عن السفور والتبرج والخلوة غير الشرعية؛ فعملها هذا يكون من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والسعي في إقرار النظام العام، والأخذ على يد الفساد والمفسدين.

وأصل هذا الحق داخل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي شرعه الله في حق الرجال والنساء على السواء في حدود ما تقتضيه الطبيعة الخاصة لكلٍّ منهما، وذلك في نحو قوله تعالى: {وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ} [التوبة: ٧١].

وكذلك في التواصي بالحق والتواصي بالصبر الذي جعله الله تعالى مانعًا للإنسان من الخسران في قوله تعالى: {وَٱلۡعَصۡرِ ١ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ ٣} [العصر: ١- ٣].

وكانت المرأة المسلمة تشارك الرجال في الحياة الاجتماعية العامة، مع التزامها بلبسها الشرعي ومحافظتها على حدود الإسلام وآدابه، حتى إن من النساء الصحابيات من تولَّت الحسبة.

ومن ذلك ما رواه الطبراني في «المعجم الكبير» بسندٍ رجالُه ثقات عن أبي بلج يحيى بن أبي سليم قال: ((رأيت سمراء بنت نهيك وكانت قد أدركت النبي صلى الله عليه وسلم عليها درع غليظ وخمار غليظ بيدها سوط تؤدب الناس، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر)).

وعلى ذلك: فإنه يجوز للمرأة المشاركة في الحياة العامة اجتماعية كانت أو سياسية طالما كانت هذه المشاركة في حدود الآداب الشرعية، ولم تؤدِّ إلى إهمال في حقوق بيتها وأسرتها؛ تصديقًا لقوله تعالى: {وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ} [التوبة: ٧١].

كما أن لها أن تتولى جميع المناصب الاجتماعية في الوزارات المختلفة طالما كانت هذه الوظائف تتفق مع طبيعتها واختارها ولي الأمر لذلك.

وبالنسبة لتوليها منصب القضاء فجمهور الفقهاء يشترط في القاضي الذكورة؛ لقوله تعالى: {ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ} [النساء: ٣٤].

ويرى أبو حنيفة رضي الله عنه جواز تولي المرأة القضاء في غير الحدود؛ لأنه تصح شهادة المرأة في غير الحدود، والقضاء مبني على الشهادة وشروطه شروطها.

وحُكِي عن ابن جرير الطبري أنه لا يشترط الذكورة في ولاية القضاء؛ لأن المرأة يجوز أن تكون مفتية فيجوز أن تكون قاضية، وبه نفتي.

وأما عن الأعمال التي قد تقتضي طبيعتُها وجود الرجل مع المرأة في مكان واحد فإنه لا مانع منها إذا أُمِنَت الريبة وانتفت الخلوة، وأما مجرد وجود الرجال مع النساء في مكان واحد فليس حرامًا في نفسه، بل المحرم هو أن ينفرد الرجل مع المرأة في مكان بحيث لا يمكن الدخول عليهما.

قال الإمام ابن دقيق العيد في «إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام» (٢/ ١٨١، ط. مكتبة السنَّة) في شرح قوله صلى الله عليه وسلم: ((إِيَّاكُمْ والدُّخُولَ على النِّسَاءِ)): «مخصوص بغير المحارم، وعامٌّ بالنسبة إلى غيرهن، ولا بد من اعتبار أمر آخر، وهو أن يكون الدخول مقتضيًا للخلوة، أما إذا لم يقتضِ ذلك فلا يمتنع» اهـ.

ثم إنه ليس كل انفرادٍ واختلاءٍ يُعَدُّ خلوةً محرمةً؛ فقد روى البخاري ومسلم وغيرهما عن أَنَس بن مالك رضي الله عنه قال: ((جَاءَتِ امْرَأَةٌ مِنَ الأَنْصَارِ إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فَخَلا بِهَا، فَقَالَ: وَاللهِ إِنَّكُنَّ لأَحَبُّ النَّاسِ إِلَيَّ))، وفي بعض الروايات: ((فَخَلا بِهَا فِي بَعْض الطُّرُق أَوْ فِي بَعْض السِّكَك)).

وبوَّب الإمام البخاري على ذلك بقوله: (باب مَا يَجُوزُ أَنْ يَخْلُوَ الرَّجُلُ بِالمَرْأَةِ عِنْدَ النَّاسِ). قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (٩/ ٣٣٣، ط. دار المعرفة): «وفيه أن مفاوضة المرأة الأجنبية سرًّا لا يقدح في الدين عند أمن الفتنة» اهـ.

وقال الملا علي القاري في «مرقاة المفاتيح» (٩/ ٣٧١٤، ط. دار الفكر): «وفيه تنبيه على أن الخلوة مع المرأة في زقاق ليس من باب الخلوة معها في بيت» اهـ.

وضابط الخلوة المحرَّمة كما قال الشيخ الشَّبْرامَلِّسي الشافعي في «حاشيته على نهاية المحتاج» (٧/ ١٦٣، ط. دار الفكر): «اجتماعٌ لا تُؤمَن معه الرِّيبَة عادةً، بخلاف ما لو قُطِع بانتفائها عادةً فلا يُعدُّ خلوة» اهـ.

ومجرد إغلاق الباب إغلاقًا مِن شأنه أن يسمَح لأي أحد بفتحه والدخول في أي وقت لا يجعله من باب الخلوة المحرَّمة.

وبناءً على ذلك وفي واقعة السؤال: فعملك كوكيل للنيابة الإدارية حلال شرعًا، وما تقتضيه طبيعة العمل أحيانًا من إغلاق باب الحجرة مع السماح بالدخول لأي أحد في أي وقت ليس حرامًا ما دامت الريبة مأمونةً، ولا يُعَدُّ ذلك من الخلوة المحرمة، والله سبحانه وتعالى أعلم».

(٤) حكم تولي المرأة منصب الإفتاء العام والخاص:

«المفتي: فضيلة الأستاذ الدكتور علي جمعة محمد

تاريخ الفتوى: ٢٠ نوفمبر ٢٠١٢م

- رقم الفتوى: ١٦٦٦١

السؤال:

ما حكم تولي المرأة منصب الإفتاء العام والخاص؟

الجواب:

لا مانع من ذلك إذا توفرت فيها الشروط العلمية والفنية اللازمة لتولِّي هذا المنصب؛ شأنها شأن الرجل، فلا بد من الكفاءة، وإدراك الواقع، والقدرة على فهم الأحكام الشرعية، وأن تتوفر المَلَكَةُ؛ لتنزيلها على الواقع المتغير، علاوة على التخصص، والله سبحانه وتعالى أعلم».

(٥) مشاركة المرأة في العمل السياسي والاجتماعي:

«المفتي: أمانة الفتوى

تاريخ الفتوى: ٩ نوفمبر ٢٠١٤م

السؤال:

ما حكم عمل المرأة في مجال الاستشارات المجتمعية؟ وما حكم عملها في الأعمال المتعلقة بمجالات الشأن العام للدولة ومنها المجال السياسي؟ وما حكم عمل المرأة كعضوة في المجالس الشورية أو النيابية؟ وماذا تقولون لمن يعارض دخول المرأة المجالس الشورية أو النيابية، ومحاولة تهميشها وعزلها عن دورها الحقيقي في بناء المجتمع؟

الجواب:

عمل المرأة من حيث هو لا تُمانِع منه الشريعة الإسلامية؛ والأصل فيه أنه مباح ما دام موضوعه مباحًا، ومتناسبًا مع طبيعة المرأة، وليس له تأثير سلبي على حياتها العائلية، وذلك مع تحقق التزامها الديني والأخلاقي وأمنها على نفسها وعرضها ودينها حال قيامها به.

فالعمل حقٌّ من حقوق الأفراد، ولكل واحد الحق في ممارسة ما شاء من أنواع الأعمال المشروعة؛ ليُحَصِّل نفقتَه وينفع مجتمعه ويمكنه العيش بكرامة. والشريعة الاسلامية لم تُفَرِّق بين المرأة والرجل في هذا الحق؛ فقد قال تعالى: {لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَبۡتَغُواْ فَضۡلٗا مِّن رَّبِّكُمۡۚ} [البقرة: ١٩٨]، وروى مسلم عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنه قال: ((طُلِّقَتْ خالتي، فأرادت أن تَجُدَّ نخلها؛ أي تحصد تمر نخلها، فزجرها رجل أن تخرج، فأتت النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: بلى فجُدِّي نخلك، فإنك عسى أن تَصَدَّقِي، أو تفعلي معروفًا)).

وأمَّا خصوص مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية، فهي من جنس الإصلاح المطلوب شرعًا، والله تعالى يقول: {وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ} [التوبة: ٧١]؛ وعليه فللمرأة أن تعمل في مجال الاستشارات المجتمعية وأن تتولى المناصب في المراكز والمؤسَّسات والجمعيات الخيرية ونحوها من الهيئات المشتغلة بهذا الجانب.

وقد كانت النساء في عهده صلى الله عليه وسلم يَقُمْنَ بتكاليف اجتماعية كثيرة، فكنَّ يخرجنَ مع الرجال في الحروب، وكنَّ يقمنَ بالتمريض والسقي وغير ذلك، وكن يحضرن الصلوات والأعياد.

وأما بخصوص عمل المرأة في المجال السياسي وشؤون الدولة، فهو داخل فيما سبق تقريره، ويشهد له ما حثَّ عليه الإسلام فيما يتعلق بمبدأ الشورى دون فرق بين جنس وغيره؛ فيقول تعالى: {وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ} [آل عمران: ١٥٩]، وروى البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم قد استشار زوجته أم سلمة رضي الله عنها في صلح الحديبية بعدما كتب معاهدة الصلح مع المشركين، وبعدما أمر المسلمين بأن يقوموا ينحروا هديهم ويحلقوا؛ فإنهم لا يذهبون إلى مكة في هذا العام، فلم يقم منهم أحد، فيقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ((فلما فرغ من قضية الكتاب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه: قُومُوا فَانْحَرُوْا ثُمَّ احْلِقُوْا. قال: فوالله ما قام منهم رجل، حتى قال ذلك ثلاث مرات. فلمَّا لم يقم منهم أحد، دخل على أم سلمة، فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبي الله، أتحب ذلك، اخرج، ثم لا تكلم أحدًا منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك، فخرج فلم يكلم أحدًا منهم حتى فعل ذلك؛ نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا، وجعل بعضهم يحلق بعضًا)).

ومما يؤصِّل حقَّ المرأة في المشاركة السياسية موقف أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها من النزاع القائم بين الإمام علي -كرم الله وجهه- ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما؛ فقد تدخَّلت وقالت برأيها في الخلاف القائم بينهما، وذهبت بنفسها لتصلح بينهما في ميدان القتال، غير أن الله قدَّر هذا القتال. راجع: «مروج الذهب» للمسعودي (٢/ ٣٥٧، ط. دار الهجرة)، و«الكامل في التاريخ» لابن الأثير (٣/ ١١٩، ط. دار الكتب العلمية)، و«تاريخ الطبري» (٤/ ٤٦٢، ط. دار المعارف).

وأما تولِّي المرأة للمناصب السياسية في الحكومة أو مؤسسات الدولة؛ فقد جاءت بعض الآثار في ممارسة المرأة لوظيفة السلطة التنفيذية، أو الشرطة، أو ما يسمى في التراث الفقهي الإسلامي بـ«الحسبة»؛ منها: ما رواه الطبراني في «معجمه الكبير» عن أبي بلج يحيى بن أبي سليم، قال: رأيت سمراء بنت نَهيك، وكانت قد أدركت النبي صلى الله عليه وسلم عليها درع غليظ، وخمار غليظ، بيدها سوط تؤدب الناس، وتأمر بالمعروف، وتنهى عن المنكر.

ومن هنا أجاز بعض علماء الإسلام قيام المرأة بهذا المنصب الحساس.

وقد أفتت دار الإفتاء المصرية في سنة ٢٠٠٨م أنه يجوز للمرأة أن تعمل وكيلًا للنيابة الإدارية بشرط الأهلية لذلك، والقدرة على التوفيق بين ذلك وبين واجباتها الاجتماعية والأسرية، وتَقَيُّدها بالآداب والأخلاقيات الشرعية في الهيئة والسلوك، وأن ما تقتضيه طبيعة العمل أحيانًا من إغلاق باب الحجرة، مع السماح بالدخول لأي أحد في أي وقت ليس حرامًا ما دامت الريبة مأمونةً، ولا يُعَدُّ ذلك من الخلوة المحرمة، وعملها هذا يكون من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والسعي في إقرار النظام العام، والأخذ على يد الفساد والمفسدين.

كما أنه يجوز للمرأة أن تتولى القضاء أيضًا عند بعض أهل العلم؛ وهو قول الإمام الطبري حيث أجاز قضاءها مطلقًا؛ لأنه يجوز لها أن تكون مفتية فيجوز أن تكون قاضية، فليست الذكورية بشرط في ذلك، وهو رواية عن الإمام مالك، وكذلك هو رأي ابن حزم من الظاهرية. انظر: «المغني» لابن قدامة (١٠/ ٩٢، ط. دار إحياء التراث العربي)، و«القوانين الفقهية» لابن جزي (١/ ٢٥٣، ط. دار الفكر)، و«فتح الباري» للحافظ ابن حجر (٨/ ١٢٨، ط. دار المعرفة)، و«المحلى» لابن حزم ٨/ ٥٢٧، ٥٢٨، ط. المنيرية).

ومذهب الحنفية أنه إذا وليت المرأة القضاء جاز قضاؤها فيما يجوز أن تقبل فيه شهادتها؛ قالوا: لأن القضاء من باب الولاية كالشهادة، والمرأة من أهل الشهادة فتكون من أهل الولاية. انظر: «فتح القدير» للعلامة الكمال بن الهمام (٦/ ٣٩١، ط. دار إحياء التراث العربي).

وفقهاء الشافعية مع أنهم من القائلين بعدم جواز تولية المرأة القضاء، إلا أنهم قد نصوا أنه لو ولاها وليُّ الأمر إياه فإن قضاءها ينفذ؛ للضرورة. انظر: «نهاية المحتاج» للشمس الرملي (٨/ ٢٤٠، ط. مصطفى الحلبي).

وكذلك يجوز لها التَرشُّح في الانتخابات لعضوية مجلس الشورى والمجلس النيابي ما دامت أنها تستطيع التوفيق بين العمل في هذه المجالس وبين حق زوجها وأولادها وأصحاب الحقوق عليها إن وُجِدُوا، وشريطة كون ذلك في إطار أحكام الإسلام الأخلاقية بعيدًا عن السفور والتبرج والخلوة غير الشرعية. وانتخاب غيرها لها في هذه الحالة يكون من باب العمل على تحقيق المصلحة العامة.

وقد سبق أن أصدرت دار الإفتاء المصرية فتوى سنة ١٩٩٧م عن حكم أن تكون المرأة عضوًا بمجلس النواب أو الشعب خلصت فيها إلى أنه: لا مانع شرعًا من أن تكون المرأة عضوًا بالمجالس النيابية والشعبية، إذا رضي الناس أن تكون نائبة عنهم تمثلهم في تلك المجالس، على أن تكون مواصفات هذه المجالس تتفق وطبيعتها التي ميزها الله بها، وأن تكون المرأة فيها ملتزمة بحدود الله وشرعه، كما بيَّن الله وأمر في شريعة الإسلام.

وأما معارضة مشاركة المرأة في الأعمال المجتمعية والسياسية، فإن كان القصد منها هو الحط من قدر المرأة وتهميش دورها في بناء المجتمع، فهذا مخالف لما أصَّله الشرع الشريف من التساوي بين الجنسين في أصل الحقوق والواجبات، ومخالف أيضًا لما قرره من مبدأ التساوي بين الجنسين في الأهلية القانونية؛ والله تعالى يقول: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِي عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وروى أبو داود والترمذي عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((النساء شقائق الرجال))[١].

وهذه المشاركة الآن قد أصبحت واقعًا لا يُنكَر؛ فالمرأة تشارك الرجل في أغلب الدول الإسلامية والعربية في جميع وظائف الدولة والحياة السياسية والعلمية؛ فالمرأة سفيرة ووزيرة وأستاذة جامعية وقاضية منذ سنوات عديدة، وهي تتساوى مع الرجل من ناحية الأجر والمسمى الوظيفي في كل تلك الوظائف. فالمطلوب هو جعل هذه المشاركة المحمودة في نفسها في إطار الأحكام والآداب الشرعية والأعراف التي تحفظ للمرأة كرامتها، وتصون عرضها، وتعمر بيتها، وترضي ربها، والله سبحانه وتعالى أعلم».

(١) السنن، لأبي داود، كتاب: الطهارة، باب: في الرجل يجد البلة في منامه، (١/ ٦١)، رقم (٢٣٦)، والسنن، للترمذي، أبواب: الطهارة، باب: فيمن يستيقظ فيرى بللًا ولا يذكر احتلامًا، (١/ ١٨٩)، رقم (١١٣)، والمسند، لأحمد، (٤٣/ ٢٦٤)، رقم (٢٦١٩٥). قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: «حسنٌ لغيره».

كل هذه الفتاوى تبين أن الظرف الاجتماعي لما اختلف، اختلفت فتوى المؤسسة الدينية في اعتبار الحكم الوارد في النص النبوي الشريف، وذلك لاختلاف الظروف التي روعيت عند إصدار الحكم في العصر النبوي، عن تلك التي صدرت فيها الفتوى.

حق الكد والسعاية(١)

خلق الله تعالى بدن الرجل أقوى من بدن المرأة، بحيث يتحمل الجهد والعمل العضلي بشكل يفوق المرأة بكثير عادةً. ولما كانت الأعمال في مجتمعات العصور القديمة، جلها أن لم تكن كلها، قائمة على المجهود العضلي والبدني، كان الرجال أنسب للقيام بتلك الأعمال. وقد ترتب على ذلك نظام اجتماعي لا تطالَب فيه المرأة بالإنفاق ألبتة، بل يُطالَب الرجل بالنفقة عليها زوجة، أو أُمًّا، أو أختًا، أو بنتًا ما لم تتزوج. كما يطالَب الرجل كذلك بإعطائها المهر.

وهذا هو النظام الذي قد اعتبر في فلسفة تقسيم الميراث بين الذكر والأنثى في الفقه الإسلامي. وليس هذا تحيزًا ضد المرأة كما يروق للبعض أن يروج له، بل هو نظام عادل يراعي الحقوق والواجبات ومن تلزمه النفقات. والمرأة مصانة في هذا النظام الاجتماعي- الاقتصادي، بل يمكن أن تقول إنها مفضَّلة من حيث العطاء؛ فلو فرضنا أن رجلًا مات وترك خمسة عشر ألفًا، وترك ولدا ذكرا وبنتا. فإنه وفقا للآية الكريمة في ذلك النظام الاقتصادي المجتمعي، يرث الابن عشرة آلاف، وترث البنت خمسة آلاف فقط.

فإذا اتبعنا بقيةَ النظام الاقتصادي، وفرضنا أن هؤلاء الأبناء في مرحلة ما قبل الزواج، فسيدفع الابن مهرًا وليكن خمسة آلاف، ويستهلك الخمسة الباقية في النفقة على زوجه وأولاده المرتقبين. أما البنت، فإنها ستأخذ خمسة آلافٍ مَهْرًا من زوجها، فيصير ما عندها عشرة، فتحتفظ بها ولا تُطالَب بنفقة.

لكن لما كان مصدر دخل الرجل متجددا، وكان لها أن تحتفظ بمالها وتضمن النفقة عليها، حدث التكافؤ.

فيبقى الحكم كذلك قائما دون مساس، ما دام هذا النظام الاقتصادي الاجتماعي قائما.

ولا يخفاك أن المدافعين عن أخذ الذكور في الميراث ضعف نصيب الإناث إذا اشتركا في الطبقة، يردُّون على المعترضين على توريث الذكر ضعف نصيب الأنثى، فيقولون بأن النظام الاجتماعي في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وحتى الآن في كثير من بلداننا، نظامٌ يضع على كاهل الذكر عبء الحياة، دون الأنثى، فوجب له من التركة ما يعينه على ذلك(٢).

(١) انظر هذه المسألة في: القياس المقاصدي النظرية والتطبيق، للدكتور هشام الأزهري. ص: ١٦٦.

(٢) انظر محمد بهجت البيطار، مقال بعنوان: «نداء للجنس اللطيف، يوم ذكرى المولد النبوي الشريف، في حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي العام»، مجلة المنار (٣٢/ ٣٥٢).

لكن يكون مقنعا متى ظل ذلك النظام الاجتماعي -والذي لا يطالب المرأة بأي نوع من الالتزام المالي- قائمًا. لكن إذا فرضنا أن هذه النظام قد تبدل تماما، في مكان ما أو زمان ما، وصارت المرأة مطالبة بالإنفاق تماما مثل الرجل، وتعمل مثلها مثله، فلن يبقى هذا الجواب قائما على أساس.

على كل حال، فإن الفقهاء قد اعتبروا تغير العرف في مسألة مشاركة المرأة للرجل في العمل، وأعطوا لها نصيبا من التركة زائدًا عن نصيبها الأصلي الذي هو الربع أو الثمن بحسب وجود الفرع الوارث من عدمه، وذلك فيما أسموه «حق الكد والسعاية».

ولذا أود أن أوضح مسألة حق الكد والسعاية في عجالة في النقطة التالية:

فمسألة الكد والسعاية اشتهرت فيها فتوى ابن عرضون رحمه الله تعالى والتي دعا الأزهر الشريف إلى إحيائها(١). والتي حاصلها أن المرأة إن كانت تعمل مع زوجها وساهمت في نماء الثروة، فإنها تعد شريكة له بمقدار عملها، فتأخذ حصتها من الشركة، فوق نصيبها من الميراث.

والفتوى نقلها عنه الشريف الوزاني رحمه الله تعالى فقال:

«سُئل أبو عبد الله سيدي محمد بن الحسن بن عرضون عمن تخدم من نساء البوادي خدمة الرجال من الحصاد والدراس وغير ذلك، فهل لهن حقٌّ في الزرع بعد وفاة الزوج لأجل خدمتهن، أو ليس لهن إلا الميراث؟

فأجاب: الذي أجاب به الشيخ القوري مفتي الحضرة الفاسية شيخ الإمام ابن غازي قال: إن الزرع يقسم على رؤوس مَنْ نتج عن خدمتهم، زاد عليه مفتي البلاد الغمارية جدنا سيدي أبو القاسم بن خجو: على قدر خدمتهم وبحسبها من اتفاقهم أو تفاوتهم، وزدت أنا -لله عبدٌ- بعد مراعاة الأرض والبقر والآلة، فإن كانا متساويين فيها أيضا فلا كلام، وإن كانت لواحد حُسِبَ له ذلك، والله تعالى أعلم»(٢).

وهو يقصد أن يكون لكل واحد منهن نصيب مساو لعملها في الزرع، كما فسره الوزاني(٣)، والفلالي(٤). فإذا علمت أن الزرع من رأس المال، فتكون الفتوى حينئذ قد شركتهن في رأس المال قبل قسمة التركة. وقد خالف علماء فاس -رحمهم الله تعالى- في ذلك إذ قالوا: إن لهن الأجرة من التركة، لا من الزرع(٥).

(١) انظر المقالة المنشورة على موقع «مركز الأزهر العالمي للفتوى الإلكترونية»: https://u.pw/Vz٩٧٧٢

(٢) انظر: حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمتن خليل. ط ١، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر (٤/ ٣٧)؛ تحفة أكياس الناس بشرح عمليات فاس، للعلامة أبي عيسى المهدي الوزاني، تقديم هاشم العلوي القاسمي، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط الأولى ٢٠٠١-١٤٢٢. ص: ٢٧٦.

(٣) تحفة الأكياس، ص: ٢٧٦.

(٤) حاشية الرهوني، ص: (٤/ ٣٧).

(٥) تحفة الأكياس، ص: ٢٧٦.

لكن على كل حال فكلا الفريقين قد اتفقا على أن الزوجات لهن نصيب فوق نصيبهن من التركة.

ولتصور فتوى الكد والسعاية، لا بد من تصورٍ للبيئة التي تعلقت بها تلك الفتوى؛ وذلك لإدراك النظام الاجتماعي والتعايشي، الذي اعتمدت عليه تلك الفتوى في تأسيسها. فهذه الفتوى قد أفتى بها كثير من علماء النوازل من السادة المالكية الغماريين والسوسيين والفاسيين، لقبائل تلك المناطق. وذلك لأن النظام الاجتماعي هناك قائم على نظام العائلة الكبرى المكونة من الزوجين والآباء والأبناء والإخوة والأخوات والأعمام والأخوال... إلخ. هذا الرابط العائلي يصحبه نوع من الالتزام الاجتماعي بالعمل الجماعي في الأرض التي تكون لأحدهم أو لبعضهم أو لهم جميعًا. فيقومون فيها بأعمال الفلاحة، والسقاية، ورعاية الغلة بما هو معروف من التعاهد، والحصاد، والدراس، والتذرية، واستصلاح الماشية، والحلب والصر وما إلى ذلك من عمل تستلزمه الأرض والفلاحة. ويكون العائد الربحي من هذا العمل في صندوق كبير العائلة، ومنه يُنفَق عليهم في لوازم الحياة أكلًا وشربًا، ومَن احتاج منهم إلى التطبيب، أو اختار أن يتزوج فمِنْ وعاء هذا الناتج عن كدهم في الأرض يتم الوفاء[(١)].

وحرصًا على التماسك والاستقرار الأسري والمجتمعي، أفتى كثير من الفقهاء بسوس ودرعة وغمارة بالريف بحفظ الحقوق المالية الأسرية بإقرارهم وحكمهم بحق السعاة في كدهم وسعايتهم، وأصبح مما جرى به العمل فتوى وقضاءً؛ لما لهذا الحق من آثار مهمة على الاستقرار النفسي والاقتصادي للأسرة وللمجتمع، ولأهميته في التأسيس للفعل التضامني والاقتصادي[(٢)].

كما قد اكتسب حق الكد والسعاية عند فقهاء النوازل المغاربة صفة متميزة، باعتباره أحد أهم القضايا المالية التي شغلت علماء النوازل في المعاملات المالية والقضاء الأسري، وخاصة عند القبائل التي تكون المرأة فيها نشيطة عاملة في مالها أو عاملة مع الرجل؛ حيث تقوم بأعمال التجارة والحرث والزرع والحصاد وجني الثمار، والاحتطاب وجمع الحشائش، وتربية البهائم وسياستها بالعلف والسقي، وتربية الدواجن، بالإضافة إلى قيامها بصناعة أنواع النسيج والغزل كالزرابي والأكسية والأواني الطينية وغيرها، مما جعل الفقهاء النوازليين يعطون الأهمية الخاصة لعمل المرأة[(٣)].

وقد عرَّف كمال بلحركة حقَّ الكد والسعاية بأنه: «حقٌّ للنساء والأبناء والأقارب السعاة في تنمية واستثمار أموال الأسرة تطوعًا دون نصيب أو أجرة معلومة، يقضى لهم به متى طالبوا به وأثبتوا سعيهم فيه، ويستحقونه بمقدار كدهم وباعتبار سنوات عملهم فيه»[(٤)].

---

(١) هذا التصور مقتبس من مقال نشره الدكتور أحمد كافي أستاذ التعليم العالي للدراسات الإسلامية على موقع «رسالة بوست أخبار عربية ودولية». انظر: https://iEepf/u.pw٢

(٢)

(٣) عمل المرأة في سوس، للحسن العبادي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المملكة المغربية، مطبعة طوب بريس، الرباط، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص:١٦. (نقلًا عن كمال بلحركة: الكد والسعاية، ص: ٦).

(٤)

وقد أفرد كثير من فقهاء النوازل السوسيين لمسألة حق الكد والسعاية بابًا خاصًا مستقلًا، ومنهم من أدرجها في مباحث الطلاق والشركة والميراث والوصايا، فمن أولئك الفقهاء:

- أبو مهدي عيسى السكتاني (ت١٠٦٢) خصها في نوازله بباب مع مسائل الميراث سماه: «باب مسائل الميراث والسعاية».
- سيدي عبد الله بن إبراهيم التملي (ت١٠٦٧هـ) في «أجوبة المتأخرين». فعقد لها بابًا خاصا بعنوان: «مسائل الزوجات هل لهن الكسب أو الأجرة في ذمة أزواجهن؟».
- أبو العباس أحمد بن محمد العباسي (ت ١١٥٢)، جمعها في باب أسماه: «مسائل الأنكحة والخيار والخلع والطلاق والمفقود والسعاية».
- سيدي محمد بن محمد بن عبد الله بن يعقوب السملالي في أجوبته، حيث خص جانبا منها لـ«مسائل سعاية الزوجات وغيرهن من السعاة»[١].

كما نقل مفتي فاس العلامة محمد المهدي الوزاني في نوازله الكبرى والصغرى وغيرهما من مؤلفاته عن جمع من الفقهاء والمفتين القول بحق الكد والسعاية، كمثل ابن عرضون[٢]، والشيخ محمد بن أحمد بن ناصر الدرعي[٣]، والشيخ عبد الوهاب الزقاق. كما نقله الشيخ عيسى العملي في نوازله عن ابن عرضون ومفتي فاس الشيخ القوري، ومفتي الديار الغمارية أبو القاسم بن خجو[٤]. وكذا نقله الرهوني عن هؤلاء في حاشيته على الزرقاني من طريق الشريف الوزاني في نوازله[٥]. وكذا نقل الشيخ حسن العبادي الفتوى بالكد والسعاية عن عدد الفقهاء والمفتين بسوس، في كتابه «فقه النوازل في سوس، قضايا وأعلام من القرن التاسع إلى نهاية القرن الرابع عشر الهجري»، كقاضي الجماعة بتونس أبي إسحاق إبراهيم بن عبد الرفيع[٦]، والشيخ داود التملي الذي ينص على أن الذي جرى به العمل عند فقهاء المصامدة وجزولة (منطقة سوس) أن الزوجة شريكة الرجل فيما أفاداه مالًا باعتنائهما مدة انضمامهما ومعاونتهما»[٧]، وقاضي الجماعة بتارودانت حاضرة سوس علي بن سعيد الهوزالي، والشيخ عبد الله بن يعقوب السملالي، وهذا الأخير يذكر أن القول بالشركة الحكمية بين الزوجين،

(١) نفس المصدر، ص: ٧.

(٢) تحفة أكياس الناس بشرح عمليات فاس، للعلامة أبي عيسى المهدي الوزاني، تقديم هاشم العلوي القاسمي، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط الأولى ٢٠٠١-١٤٢٢. ص: ٢٧٧.

(٣) انظر: المنح السامية في النوازل الفقهية (٣/ ٣٠٤-٣٠٥).

(٤) انظر: العلمي، كتاب النوازل، تح: المجلس العلمي بفاس (٢/ ١٠١). وذلك من خلال نقله لفتوى ابن عرضون سابقة الذكر.

(٥) انظر: حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمتن خليل. ط ١، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر (٤/ ٣٧-٣٩).

(٦) الحسن العبادي، فقه النوازل في سوس قضايا وأعلام، ص: ١١١.١١٢ (نقلا عن بلحركة، ص: ١٠).

(٧) فقه النوازل في سوس قضايا وأعلام، ص ٤١٨. (نقلا عن بلحركة، ص: ١٤).

هو الذي عليه القضاء في بلادهم[١]. وغيرهم كثير، وليس المقصود الخوض في تفاصيل المسألة ولا استقصاء القائلين بها، فإن الأمر يشبه أن يكون إجماعًا على الفتوى والقضاء بحق الكد والسعاية في مناطق غمارة وسوس وفاس. والذي أود أن أقوله: إن الذي دفع هؤلاء الفقهاء والأئمة الكرام -رحمهم الله تعالى- إلى الفتوى والقضاء بحق الكد والسعاية بعد وفاة الزوج، بالإضافة إلى النصيب من الإرث، إنما هو مصلحة التماسك والاستقرار الأسري، القائم على ذلك النظام الاجتماعي. وأنه لا يصلح هؤلاء الناس إلا ذلك؛ وإلا لترتب على تقسيم التركة دون إعطاء كل شخص منهم نصيبه من الكد، ظلمٌ بيِّن وهضم للحقوق؛ ولذا وجب على المجتهدين استدعاء حكم يحقق مقصد الشرع الشريف من حفظ الحقوق والأموال، وكان ذلك الحكم هو القول بحق الكد والسعاية.

هذا وقد احتجوا للقول بحق الكد والسعاية بأمور بعضها لا تصمد لقواعد الاحتجاج. ومن ذلك احتجاجهم بقضاء عمر في قضية عمرو بن الحارث وزوجته حبيبة بنت زريق عمة عبد الله بن الأرقم التي أوردها قاضي الجماعة بتونس أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الرفيع التونسي في نوازله، وكانت حبيبة نساجة طرازة ترقم الثياب والعمائم، وهو تاجر. وكل واحد يعمل بما عنده حتى اكتسبوا أموالا على الأصناف، فمات عمرو وترك أراضي ودُورًا وأموالًا، فأخذ ورثته مفاتيح المخازن والأجنة، واقتسموا ذلك. ثم قامت عليهم حبيبة ونازعتهم، مدعية أن كل ذلك كان بعمل يدها وسعايتها مع زوجها، فترافعت مع الورثة إلى أمير المؤمنين سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقضى بينهما بالشركة نصفين فحكم لحبيبة بالنصف من جميع المال جزاء سعايتها، ثم بالربع من نصيب الزوج باعتبارها وارثة لأنه لم يترك ولدا[٢].

ولا يخفى على من له مسكة علم بالحديث والأثر، أن تلك القصة لا أصل لها، ولم ترد في شيء من كتب الحديث والآثار قط، بل ولا يعرف من هي حبيبة بنت زريق تلك.

وقد احتجوا كذلك بالعرف، وقد نقضه الشيخ عبد القادر الفاسي والشيخ أحمد البعل تبعًا للشيخ يحيى السراج والونشريسي، وعَدُّوا ذلك حَيْدًا عن الشريعة وأنه حتى يحكم بالشركة في المال لا بد من توفر شروط معلومة، متى تخلفت فإنه يُحكَم بأجر المثل، ولا يصح القول بالشراكة([٣]). أقول: الشركة عقد وهو إنما يكون بالإيجاب والقبول. وقد رأيت أنهم قد عَدُّوا القول بالعرف حَيْدًا عن الشريعة (كذا قالوا)، أي أنه عُرْف فاسد لمصادمته لها. وكذلك لأنه عند غياب الإيجاب والقبول يكون عملها تبرعا، وقد علمتَ أن التبرع لا يقتضي عوضا كما هو ثابت في الفقه[٤].

(١) فقه النوازل في سوس قضايا وأعلام، ص ٤٢٠. (نقلا عن بلحركة، ص: ١٥).

(٢) فقه النوازل في سوس قضايا وأعلام، ص: ١١١.١١٢ (نقلاً عن بلحركة، ص: ١٠).

(٣) انظر: حاشية الرهوني (٤/ ٣٧).

(٤) انظر: الذخيرة للقرافي (٦/ ٢٧١).

أقول: إنما يكون تبرعا لو لم يكن ثمة عرف ثابت مستقر، بأن هذا النوع من العمل ليس تبرعا، فإن المعروف عرفا كالمشروط شرطا. على أنه لو قيل بفساد الشراكة ووجوب أجر المثل لمجموع فترة العمل، فإنه يثبت أيضا وجوب إخراجه من التركة قبل تقسيمها. وعليه فيقدر المُحَكَّم أجر المثل، ثم يُخرج من التركة قبل التقسيم.

وللخروج من القول بفساد انعقاد الشركة الصريحة، نقل السملالي رحمه الله تعالى أن قضاة بلاده يقولون بالشركة الحكمية بين الزوجين[١]. أي الثابتة بالعرف دلالة. وجعل ابن خجو رحمه الله تعالى الشراكة بينهما جارية مجرى شركة المفاوضة[٢].

وبقطع النظر عن صحة عَدِّ هذه الشركة الحكمية، شركة مفاوضة أو عدم صحته، فإن مقصودي إنما هو إثبات الحق للساعي (زوجة كانت أو وارثا آخر) في مال التركة، فيلزم إخراجه منها قبل تقسيمها (سواء كان بالشركة إن قلتَ بصحتها أو بأجر المثل)، وأن ذلك الحق مرهون بوجود عرف ثابت مستقر بأن العمل، يستحق به حق في المال، فمتى وجد هذا العرف وجد الحق، ومتى غاب غاب.

ولو أجرينا المسألة على اعتبار مقاصد الشرعي الحكيم، فإننا نعلم يقينا أن مقصود الشارع الحكيم العادل في آيات المواريث، إنما هو إعطاء الحقوق لأصحابها في توزيع التركات. ولا حق في التركة قبل توزيع تلك الحقوق، فيلزم إثبات التشريك الحكمي، بنسبة يحددها المشرع؛ مُراعِيا العوامل المحددة لنسب الشراكة.

وكما ترى فقد زاد حق الوارث عن نصيبه المقدر له بالشرع، وذلك بعد أن أخذ في الاعتبار العرف والظروف والملابسات المتغيرة في الواقع الاجتماعي عند تلك القبائل.

(١) فقه النوازل في سوس قضايا وأعلام، ص ٤٢٠. (نقلا عن بلحركة، ص: ١٥).

(٢) تحفة أكياس الناس بشرح عمليات فاس، ص: ٢٧٧.

تعديل العقوبة على شرب الخمر

قد أنزل الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم تحريم الخمر فقال عز من قائل: {يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ٩٠} [المائدة: ٩٠].

غير أن هذا الحكم الشريف قد خالفه بعض الناس فوقعوا فيما حرم الله تعالى. ويبدو أن مخالفة الأمر في شرب الخمر في بداية الأمر لم يكن من الكثرة بحيث يهدد سلامة المجتمع، وبالتالي لم يستوجب عقد عقوبة، فقد ثبت التسامح مع شارب الخمر في بعض الظروف والأحوال؛ فعن ابن عباس: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يوقت في الخمر حدًّا.

وقال ابن عباس: ((شرب رجل فَسَكِرَ فلقي يميل في الفج، فانطلق به إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-، فلما حاذى دار العباس انفلت، فدخل على العباس فالتزمه فذكر ذلك للنبي -صلى الله عليه وسلم-، فضحك، وقال: أفعلها؟ ولم يأمر فيه بشيء))[(١)].

وأخرج البيهقي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قال: ((ما ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخمر إلا أخيرا. لقد غزا غزوة تبوك فغشي حجرته من الليل أبو علقمة بن الأعور السلمي، وهو سكران، حتى قطع بعض عرى الحجرة، فقال: من هذا؟ فقيل: أبو علقمة سكران، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ليقم إليه رجل منكم فليأخذ بيده حتى يرده إلى رحله))[(٢)].

لكن لما بدأ الأمر في الازدياد بدأ النبي صلى الله عليه وسلم في إيقاع عقوبة على شارب الخمر في آخر عهده؛ درأً للمفاسد التي تنعكس على المجتمع بالسلب. وكانت العقوبة تدريجية أيضًا، فيبدو أنه في بداية الأمر، لم يكن لها أداة معينة يضرب بها، ولا عدد معين؛ فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: ((أُتِي النبي صلى الله عليه وسلم برجل قد شرب، قال: اضربوه. قال أبو هريرة: فَمِنَّا الضارب بيده، والضارب بنعله، والضارب بثوبه))[(٣)].

ثم نَحَتِ العقوبة إلى اتخاذ شكل معين؛ فصارت الأداة هي جريد النخل، أما العدد فقد اقترب من الأربعين. فعن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه ((أن النبي صلى الله عليه وسلم أتي برجل قد شرب الخمر، فجلده بجريدتين نحو أربعين))[(٤)].

(١) سنن أبي داود (٦/ ٥٢٥).
(٢) السنن الكبرى للبيهقي (٨/ ٥٤٦).
(٣) صحيح البخاري (٨/ ١٥٨).
(٤) صحيح مسلم (٣/ ١٣٣٠).

غير أن الأمر لم يبق على ذلك إذ قد تواقع الناس في شرب الخمر واستهانوا بالعقوبة في عهد عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، حتى شكل ذلك الأمر خطرا أكبر على المجتمع، فحينئذ زاد في العقوبة عما كانت عليه في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وعما كانت عليه في عهد الصديق رضي الله تعالى عنه؛ فقد روى الشافعي أنه في عهد عمر رضي الله عنه تَتَابَعَ الناس في شرب الخمر، فاستشار فضربه ثمانين(١).

وعن وبرة الكلبي، قال: :أرسلني خالد بن الوليد إلى عمر رضي الله عنهما فأتيته وهو في المسجد معه عثمان بن عفان، وعلي، وعبد الرحمن بن عوف، وطلحة، والزبير رضي الله عنهم متكئ معه في المسجد فقلت: إن خالد بن الوليد أرسلني إليك وهو يقرأ عليك السلام ويقول: إن الناس قد انهمكوا في الخمر وتحاقروا العقوبة، فقال عمر: هم هؤلاء عندك فسلهم، فقال علي رضي الله عنه: نراه إذا سَكِرَ هَذَى، وإذا هذى افترى وعلى المفتري ثمانون، فقال عمر: أبلِغْ صاحبك ما قال: فجلد خالد ثمانين، وجلد عمر ثمانين، وكان عمر إذا أتي بالرجل القوي المنهمك في الشراب جلده ثمانين، وإذا أتي بالرجل الضعيف التي كانت منه الزلة جلد أربعين ثم جلد عثمان ثمانين وأربعين»(٢).

وعن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه: «أن نبي الله صلى الله عليه وسلم جلد في الخمر بالجريد، والنعال، ثم جلد أبو بكر أربعين، فلما كان عمر، وَدَنَا الناس من الريف والقرى، قال: ما ترون في جلد الخمر؟ فقال عبد الرحمن بن عوف: أرى أن تجعلها كأخف الحدود، قال: فجلد عمر ثمانين»(٣).

وقول أنس رضي الله تعالى عنه: «دنا الناس من الريف والقرى»، يعني لما فُتِحَت الشام والعراق وبلاد الخصب والكروم والثمار؛ إذ الريف هو ما دنا من المياه من الأراضي، ويُعبَّر بذلك عن الخصب والسعة، فلما كثرت الكروم، كثرت الخمر، فوقع فيها الناس وأكثروا حينئذ من شرب الخمر(٤).

فكل هذه الآثار تدل على تغير الواقع الاجتماعي، وبعضها ينصُّ على أن سبب ذلك التغير الاجتماعي، هو تغير الواقع الاقتصادي للمجتمع؛ مما أثر على عادات بعض فئات المجتمع، فازدادت نسبة الشاربين، وبالتالي لم تعد العقوبة التي كانت على عهد النبي صلى الله عليه وسلم رادعة؛ إذ قد تهاونوا بها واستحقروها، فتتابع الناس على شرب الخمر، مما حَدَا بعمر رضي الله تعالى عنه إلى تغيير الحكم الذي كان على عهد النبي صلى الله عليه وسلم؛ إذ قد زاد فيه، تحقيقًا لمقصد الشرع الشريف، وحتى يتواءم الحكم الشرعي وتحقيق مصلحة المجتمع.

(١) مسند الشافعي بترتيب السندي (٢/ ٩٠).

(٢) المستدرك على الصحيحين للحاكم (٤/ ٤١٧) والحديث صحجه الحاكم ووافقه الذهبي، وحسنه الحافظ ابن حجر في موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر. انظر: (٢/ ٤٢٦).

(٣) صحيح مسلم (٣/ ١٣٣١).

(٤) انظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم (٥/ ٥٤٣).

القسامة

من المعلوم في الشرع إثبات القصاص أو الدية في حالة قتل العمد. لكن هذا يكون فيما إذا عُلم القاتل، وقام على قتله للقتيل بينة أو إقرار.

لكن قد يحدث أن يوجد قتيل في حي ما أو منطقة ما، ولا يُعلَم قاتله. ويكون بين القتيل وبين أهل ذلك الحي أو تلك المنطقة عداوة أو خصومة. ثم توجد قرائن على أن هؤلاء القوم هم قاتلوه، أو أن شخصًا منهم هو قاتله، غير أن تلك القرائن بالرغم من قوتها، لم ترقَ لدرجة البينة، كما أن القوم أو الشخص المتهم بقتله، قد أنكروا جريمة القتل.

في هذه الحالة حكم العرب قبل الإسلام بوجوب ما يسمى بـ«القسامة» وهي كلمة مشقة من «القَسَم» أي: اليمين. وتعني: الأيمان المكررة. أو الأشخاص الذين يقسمون هذه الأيمان[١].

فيجتمع الجماعة من أهل القتيل فيدَّعون أن فلانًا قد قتل صاحبهم، ومعهم قرائن على صحة دعواهم. فيستحلفون خمسين يمينا أن المدعى عليه قد قتل صاحبهم[٢]. فإن هم حلفوا خمسين يمينا استحقوا دية قتيلهم، وإن نكلوا عن اليمين حلف المدعى عليه وبرئ[٣].

وقد ثبت في صحيح البخاري عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أنه قال: «إن أول قسامة كانت في الجاهلية، لَفِينَا بني هاشم»[٤] كما ثبت في صحيح مسلم[٥]((أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقر القسامة على ما كانت عليه في الجاهلية))[٦].

فإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قد أقر القسامة على ما كانت عليه في الجاهلية؛ فلأنهم كانوا مجتمعًا قائمًا على العصبية القبلية، ولربما إذا أطل دم المقتول وأذهبه هدرًا، أن يستَعِرَ الاقتتال بين الفريقين، وتزهق أرواح، وتسيل دماء. فالقبول بقرينة قوية -حتى وإن كانت دون البينة- مع أيمان المدعين، فيه حقن لدماء الفريقين، فلذلك أقره.

(١) تحرير ألفاظ التنبيه (ص: ٣٣٩)، فتح الباري لابن حجر (١٢/ ٢٣١).

(٢) الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي (ص: ٢٤٥).

(٣) تهذيب اللغة (٨/ ٣٢١).

(٤) صحيح البخاري (٥/ ٤٣).

(٥) صحيح مسلم (٣/ ١٢٩٥).

(٦) قد اختلف في أمر القسامة في الإسلام اختلاف كبيرا جدًا؛ فقال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: «ومحصل الاختلاف في القسامة: هل يُعمَل بها أو لا؟ وعلى الأول (أي على القول بأنها معمول بها في الإسلام) فهل توجب القود (القصاص) أو الدية؟ وهل يبدأ بالمدعين أو المدعى عليهم؟ واختلفوا أيضًا في شرطها». فتح الباري لابن حجر (١٢/٢٣٢).

وقال الشوكاني رحمه الله تعالى: «والحاصل أن أحكام القسامة مضطربة غاية الاضطراب، والأدلة فيها واردة على أنحاء مختلفة، ومذاهب العلماء في تفاصيلها متنوعة إلى أنواع، ومتشعبة إلى شعب، فمَنْ رام الإحاطة بها فعليه بكتب الخلاف ومطولات شروح الحديث». نيل الأوطار (٧/٤٩).

غير أنه لما فتحت البلدان ومُصِّرت الأمصار، وانتقل العرب إلى المدن الكبرى في العراق والشام، حدث تطور اجتماعي لتلك القبائل، واختلفت معايير التناصر عندهم (كما سنبحثه إن شاء الله عند الكلام على «العاقلة»)، فأثر سكنى المدن الكبرى الغنية بالموارد المائية والزراعية، والاحتكاك بالسكان الأصليين لتلك المدن، المنتسبين لحضارات عريقة كفارس والروم، وتلاقح الثقافات بالتأثير والتأثر، كل ذلك كان له أثر في ضعف تطبيق القسامة من الناحية العملية حتى لا نكاد نرى له أثرا يُذكَر بعد الخليفة عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى (١٠١هـ/ ٧٢٠م).

ففي بداية الأمر ظلت القسامة معمولًا بها بعد النبي صلى الله عليه وسلم وفقًا لما أقره من أمر الجاهلية -وفقا لتصور الجمهور[١]-. لكن ظل الأمر مضطربًا في بداية الأمر في مسألة القَوَد بها (القصاص)؛ ففي حين أن أبا بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما لم يقيدا بها[٢]. لكن أقاد بها عبد الله بن الزبير رضي الله تعالى عنه[٣]، أما معاوية رضي الله تعالى عنه فقد صح عنه الأمران القَوَد وعدمه، ولعله -كما يقول الحافظ ابن حجر- كان يرى القود بها ثم رجع عن ذلك[٤].

ومما يقوي قول الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى، أن معاوية منشأه في الحجاز حيث تلك العصبية، فلعله ظل في بداية حكمه متأثرا ببيئته وثقافته التي نشأ فيها وجاء منها، لكنه لما استقر في الشام ردحا من الدهر، أثرت البيئة الجديدة في أحكامه، فلم يقض بالقَوَد.

ولعل لِمَنَعَةِ قبيلةِ أو حيِّ المدعى عليهم، دور في الحكم بالقَوَد أو الدية، كما أنه من المحتمل أيضًا أن يكون لقوة اللوث (القرينة) أثرٌ في ذلك.

ثم حكم بالقَود مروان بن الحكم وابنه عبد الملك بن مروان[٥]. لكنَّ عبد الملك ندم بعد ما صنع، وعاقب الخمسين الذين أقسموا[٦].

أما عمر بن عبد العزيز فقد اختلف عليه في القود بالقسامة كما اختلف على معاوية رضي الله تعالى عنهما. وقد يجمع بين الروايتين -كما يقول الحافظ- بأنه كان يرى بذلك لمَّا كان أميرًا على المدينة، ثم رجع عن ذلك لما ولي الخلافة[٧].

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٤/ ٢١٠)، موسوعة مسائل الجمهور في الفقه الإسلامي (٢/ ٨٣٧).

(٢) روى عبد الرزاق عن معمر قال: قلت لعبيد الله بن عمر: «أعلمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقاد بالقسامة؟ قال: لا، قلت: فأبو بكر؟ قال: لا، قلت: فعمر؟ قال: لا، قلت: فكيف تجترئون عليها؟ فسكت». مصنف عبد الرزاق الصنعاني ١٠/ ٣٧.

(٣) مصنف ابن أبي شيبة (٥/ ٤٤٣).

(٤) فتح الباري لابن حجر (١٢/ ٢٣١).

(٥) فتح الباري لابن حجر (١٢/ ٢٣٢).

(٦) صحيح البخاري (٩/ ١٠).

(٧) فتح الباري لابن حجر (١٢/ ٢٣٢).

ويقويه نفس المعنى الذي ذكرناه عن معاوية رضي الله تعالى عنه؛ إذ إنه كان أميرا على المدينة، ثم لما انتقل إلى دمشق تغير حكمه.

ويؤيد ذلك ما رواه عبد الرزاق من أن عمر بن عبد العزيز دخل على أبي قلابة وهو مريض، فقال: نشدتك الله يا أبا قلابة لا تُشْمِتْ بنا المنافقين، قال: فتحدثوا حتى ذكروا القسامة، فقال أبو قلابة: يا أمير المؤمنين، هؤلاء أشراف أهل الشام عندك ووجوههم، أرأيت لو شهدوا أن فلانا سرق بأرض كذا وكذا أكنت قاطعه؟ قال: لا، قال: فلو شهدوا أنه شرب خمرًا بأرض كذا وكذا وهم عندك هاهنا أكنت حاده لقولهم؟ قال: لا. قال: فما بالهم إذا شهدوا أنه قتله بأرض كذا وكذا وهم عندك أقدته؟ قال: فكتب عمر في القسامة: إن أقاموا شاهدي عدل أن فلانا قد قتله فأقده، ولا تقبل شهادة واحد من الخمسين الذين حلفوا»[١].

وبعد كتابة عمر بن العزيز هذا الكتاب، لم نعد نرَ قصاصًا بالقسامة تكاد تذكر إلا لَمَمًا. وبقيت القسامة مسألة نظرية لا تكاد ترى إلا في كتب الفقه، أما في الواقع العملي، فإنها تشبه أن تكون مهجورة غير معمول بها، وذلك لأن «الواقع الاجتماعي» قد تجاوزها، وهي إن كانت قد أقرها النبي صلى الله عليه وسلم، فإنما كان ذلك إذعانًا لواقع اجتماعي مغاير قد تجاوزه المجتمع بتطوره وتمدنه وسكناه الأمصار وخلطته بالأمم ذات الحضارات، وتفاعله مع ثقافاتها. علمًا بأن القسامة مخالفة لقواعد البينة والقياس إذ فيها القتل أو إثبات الدية بالشبهة، وذلك لم يعلم في أحكام الشرع فيما عداها[٢]. وإذا حكم بمسألة على خلاف القياس لعلة اجتماعية ما، فزالت تلك العلة، فقد رأينا الأحكام العملية التطبيقية في أرض الواقع قد تفاعلت مع الواقع الاجتماعي الجديد، تاركة النظرية مجردة عن التطبيق محصورة في كتب الفقه.

وقد بحثنا في كتب التاريخ وسير الخلفاء فلم نجد لتطبيق القسامة ذكرًا إلا في مواضع أقل من القليلة، تؤكد الفجوة بين النظرية والتطبيق. فمن ذلك:

١- ما ذكره الكندي في الولاة والقضاة أن أحمد بن إسماعيل الوالي على مصر من قبل الرشيد، طبق القسامة في سنة ١٨٧هـ أو ١٨٨هـ[٣].

(١) مصنف عبد الرزاق الصنعاني (١٠/ ٣٨)، وأصله في البخاري. انظر: صحيح البخاري (٩/ ٩).

(٢) فقد ثبت في صحيح مسلم عن ابن عباس، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((لو يعطى الناس بدعواهم، لادعى ناس دماء رجال وأموالهم، ولكن اليمين على المدعى عليه)). صحيح مسلم (٣/ ١٣٣٦).

ولا شك أن القسامة من أحكام الدماء. كما أن الحديث قد جعل اليمين على المدعى عليه، وليس على المدعي كما تثبته أكثر الروايات في القسامة. وليس مقصودي مناقشة أدلة المسألة فقهيا، وإنما أردت فقط الإشارة.

(٣) قال الكندي: حدثنا أبو سلمة التجيبي، قال: أخبرني أحمد بن أحمد بن عمرو بن سرح، قال: «حضرت القسامة في والٍ من بني هاشم، يقال له: أحمد بن إسماعيل في سنة سبع وثمانين أو سنة ثمان وثمانين، وقال: أحضر أولياء المقتول المسجد الجامع، فحلفوا بعد العصر عند القبلة قيامًا، ورأيت مع رسول السلطان خط عبد الله بن وهب في كتاب قد كتبه لهم كيف يحلفون. انظر: كتاب الولاة وكتاب القضاة للكندي (ص: ١٠٩).

وأبو سلمة التجيبي مختلف فيه (انظر: تاريخ الإسلام (٧/ ١١٥)، لسان الميزان (٢/ ٢٣)).

أما أحمد بن أحمد بن عمرو بن سرح، فلم أرمَنْ تَرْجَمَه.

٢- ما ذكره الفسوي في المعرفة والتاريخ قال:

قال معاذ: وأقاد سليمان بن علي، رجلا بكتاب يحيى بن سعيد الأنصاري بقسامة ثبتت عنده. فأقبل الرجل بالقسامة بكتاب قاض إلى قاض[١]. وهذا ينبغي أن يكون خلال ولاية سليمان من قبل المأمون؛ أي من سنة ٢١٣هـ إلى ٢١٨هـ.

غير أن في الخبر خللا ما، يطعن في صحته[٢].

٣- وما ذكره القاضي عياض نقلًا عن خط ابن الحارث قال: سمعت بعض الشيوخ يحكي، أن رجلًا كان واقفًا على جزار فرماه رجل بشيء، فَحَادَ عن الرمية، فسقط، فاعتل، فمات، وخاصم ورثته الرامي إلى عيسى بن مسكين. فأثبتوا عليه الرمية. فقضى لهم عيسى بالقتل، بعد القسامة. فلما ذهبوا ليحلفوا. قال لهم ابن مسكين: يحلفون بالله خمسين يمينًا، لمن رميته حاد، ومن حيدته[٣] سقط، ومن سقطته مات[٤].

أقول: إن عيسى بن مسكين كان عالم إفريقية (تونس)، وتولى القضاء نحو ٩ سنين، وتوفي سنة ٢٩٥هـ[٥].

لكن في الخبر خللا أيضا[٦].

٤- ما ذكره المالقي في تاريخ قضاة الأندلس عن القَاضِي الحسن بن الحسن الجذامي النباهي (من قضاة القرن السابع الهجري/ الرابع عشر الميلادي) أنه رُفِعَت إليه واقعة قتل، وأراد أولياء الدم الحكم بالقسامة، لكنه استعفى وترك القضاء ولم يحكم بشيء[٧].

٥- ما ذكره المالقي أيضًا القاضي أبو عمرو عثمان بن موسى الجاني من أنه قضى بالقسامة بمدينة ملي من أرض الحبشة[٨]. (فيما يبدو أن ذلك كان خلال النصف الأول من القرن الثامن الهجري/ الخامس العشر الميلادي)[٩].

(١) المعرفة والتاريخ (٢/ ٢٤٧).

(٢) وذلك لأن يحيى بن سعيد الأنصاري ولي قضاء المدينة لأبي جعفر المنصور، ومات سنة ١٤٣هـ (انظر: تاريخ دمشق لابن عساكر (٦٤/ ٢٤٤)، سير أعلام النبلاء (٥/ ٤٧٥)). أما سليمان بن علي، فقد ولي المدينة أيام المأمون سنة ٢١٣هـ، وبقي عليها إلى ٢١٨هـ (انظر: تاريخ دمشق لابن عساكر (٢٢/ ٣٣٤))، فيكون بين وفاة يحيى بن سعيد، وولاية سليمان بن علي ٧٠ سنة. فكيف يمكن أن يعقل الخبر!

وهذا بالطبع علاوة على انقطاع السند بين يعقوب الفسوي (٢٧٧هـ/ ....)، ومعاذ بن معاذ القاضي (١٩٦هـ/ ...).

(٣) في الأصل (حبوته)، ولعل الصواب ما أثبته.

(٤) ترتيب المدارك وتقريب المسالك (٤/ ٣٤٢).

(٥) تاريخ الإسلام (٦/ ٩٩٦) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (٢/ ٧٠).

(٦) فإني لأعجب كل العجب أن يقضى في مثل هذه الواقعة بالقود من القسامة. ولعل الخلل في الخبر جاء من رواية (بعض الشيوخ) المجاهيل.

(٧) تاريخ قضاة الأندلس (ص: ١٢٨).

(٨) تاريخ قضاة الأندلس (ص: ١٦٨).

(٩) لم يذكر المالقي تاريخًا لولاية أبي عمرو الجاني، ولا تاريخًا لوفاته، غير أنه ذكره بين قضاة النصف الأول القرن الثامن الهجري. كما أني لم أظفر له بترجمة عند غيره.

٦- ويذكر كذلك عبد الرحمن المدني الأنصاري في تحفة المحبين أن شاهين أحمد باشا لما صار واليا على المدينة المنورة رتب على أهل القلعة دعوى القسامة بحضور القاضي، والمفتي الحنفي، والشافعي، وشيخ الحرم أحمد آغا. ورتب عليهم الدية الشرعية واليمين على خمسين رجلًا منهم يختارهم الوكيل، وكان ذلك في أحداث سنة ١١٨٢هـ[١].

هذا ما استطعنا إيجاده -بعد لأْيٍ وَكَدٍّ- من قضايا القسامة التي رفعت إلى القاضي أو حكم بها حاكم أو والٍ، مما وجدناه في كتب التاريخ والطبقات والأنساب التي بين أيدينا. ولعل ما فاتنا منها ليس بكثير.

وهو عدد وإن كان يصعب أن يقال إنه حصري، لكنه حتى على فرض زيادته إلى الضعف -بل إلى الضعفين- لا يمكن مقارنته بذكر القسامة في كتب الفقه وشروح الحديث. مما يشير إلى الفجوة الكبيرة بين القسامة من حيث الواقع النظري، وبين الواقع التطبيقي المتأثر بالتطور الاجتماعي.

الدية على أهل الديوان بدلا من العصبات

من قتل شخصًا على سبيل الخطأ، يجب عليه أمران: الدية والكفارة.

يقول الله تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْ} [النساء: ٩٢].

أما الكفارة فهي على القاتل ولا يحملها عنه غيره.

أما الدية فقد كانت تحملها العاقلة مع القاتل على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وعلى عهد أبي بكر رضي الله تعالى عنه.

والعاقلة هم عصبته أي: الأب، والأجداد من جهة الأب، والإخوة الأشقاء والإخوة من الأب وأبناؤهم، والأعمام وأبناؤهم. وقد رأى جمهور الفقهاء إبقاء الأمر على ما كان عليه على عهده صلى الله عليه وسلم، وعهد أبي بكر[٢].

(١) تحفة المحبين والأصحاب في معرفة ما للمدنيين من الأنساب (ص: ٢٥).

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٤/ ١٩٦)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٢٤/ ٦٥).

لكن لما كان زمان عمر رضي الله تعالى عنه، دوَّن الدواوين، وجعل التعاقل على أهل الديوان. يقول مالكٌ رحمه الله تعالى في الموطأ: «وقد تعاقل الناس في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وزمان أبي بكر قبل أن يكون ديوان، وإنما كان الديوان في زمان عمر»[١].

وعن جابر رضي الله تعالى عنه قال: «لما ولي عمر الخلافة فرض الفرائض، ودوَّن الدواوين، وعرف العرفاء»[٢].

وعنه أيضا قال: «أول من دوَّن الدواوين، وعرف العرفاء عمر بن الخطاب»[٣].

ويقول ابن بطال رحمه الله تعالى: «وكان عمر دوَّن الدواوين، وقسَّم الناس أقسامًا، وجعل على كل ديوان عريفًا ينظر عليهم»[٤].

وقال ابن عبد البر رحمه الله تعالى: «وأجمع أهل السير والعلم بالخبر أن الدية كانت في الجاهلية تحملها العاقلة، فأقرها رسول الله صلى الله عليه وسلم في الإسلام وكانوا يتعاقلون بالنظرة، ثم جاء الإسلام فجرى الأمر على ذلك حتى جعل عمر الديوان.

واتفق الفقهاء على رواية ذلك والقول به، وأجمعوا أنه لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في زمن أبي بكر ديوان، وأن عمر جعل الديوان وجمع به الناس وجعل أهل كل جند يدا»[٥].

وكان هذا التغير في النظام الإداري، سببا اقتصاديًّا؛ إذ إنه قد اتسعت رقعة الخلافة وكثر المال، فتغير الواقع الاقتصادي للمجتمع. يقول الشافعي رحمه الله تعالى: «وأخبرنا غير واحد من أهل العلم من قبائل قريش أن عمر بن الخطاب لما كثر المال في زمانه أجمع على تدوين الديوان»[٦].

وهذا التغير الاقتصادي، سيكون له أثر اجتماعي؛ إذ إن الناس في مجتمع المدينة، ليسوا على نفس شاكلة المجتمع القبلي؛ إذ يسكن الأحياء قبائل مختلفة، وعشائر شتى، كما أن القبيلة الواحدة، بل الأسرة الواحدة ربما تفرقت في عدة أنحاء ونواحٍ. ومع هذا التفرق في النواحي والأصقاع، لم يعد ممكنًا، وصار الأقرب إليك في النصرة والمساعدة، هم أهل حيك وديوانك.

(١) موطأ مالك رواية أبي مصعب الزهري (٢/ ٢٥٧).
(٢) مصنف ابن أبي شيبة (٥/ ٣٤٣).
(٣) فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل (١/ ٣٢٨).
(٤) شرح صحيح البخاري لابن بطال (٨/ ٤٧).
(٥) الاستذكار (٨/ ١٤٩).
(٦) الأم للشافعي (٤/ ١٦٦).

ويبين محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله تعالى هذا المعنى فيقول: «وإنما جعل العقل فيما نرى والله أعلم على عشيرة الرجل، ولم يجنوا ولم يحدثوا حدثا على وجه العون لصاحبهم؛ لأنهم أهل يد واحدة على غيرهم وأهل نصرة واحدة على غيرهم، ولم يوضع ذلك على النسب لأن القوم كان يعقل معهم حليفهم وعديدهم ويعقلون عنه، وليس بينه وبينهم ولاء ولا قرابة. فلما صارت الدواوين صار أهل الديوان يتناصرون دون ذوي القرابات، وصاروا يدا على غيرهم، وصارت أموالهم الأعطية ففرض العقل على أهل الديوان؛ لذلك فهو على أهل الديوان لذلك فهو على أهل الديوان دون القرابات؛ لأن الأخوين أحدهما يكون ديوانه بالكوفة والآخر ديوانه بالشام فلا يعقل واحد منهما عن صاحبه»[1].

فقد قام محمد بن الحسن رحمه الله تعالى بتحليلٍ اجتماعي لأسباب جعل الدية على العاقلة، واستخلص أنه هو معنى التناصر؛ بدليل أنه حتى على عهد النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن على قبيلة القاتل فحسب، بل أيضا على من حالفها من القبائل، إذن فليس الأمر قائمًا على النسب، بل على معنى المناصرة.

غير أن معنى التناصر بعد تغير الواقع الاجتماعي، لم يعد قائما إذ قد تفرقت العائلة، بل أحيانا الأسرة الواحدة ونأت بهما الدار، فبعضها بالكوفة والآخر بالشام، فكيف يكون التناصر.

وقد طور الحنفية رحمهم الله تعالى مفهوم التناصر، فليس هو عندهم بمفهوم قاصر على أهل الديوان؛ بل لو لم يكن من أهل الديوان، يدخل فيه ما كان أقل من الديوان كالأحياء، بل وأقل من ذلك، فنصَّ العيني على أنه: «إن كان نصرته بالمحال والدروب يحمل عليهم»[2].

وأيضا فإن مفهوم التناصر يشمل أيضا أهل حرفته.

يقول الحدادي: «وإذا لم يكن للقاتل قبيلة ولا هو من أهل الديوان فعاقلته أنصاره، فإن كانت نصرته بالحرفة فعلى المحترفين الذين هم أنصاره كالقصارين، والصفارين بسمرقند، والأساكفة بإسبيجاب»[3].

وأهل حرفته يمكن فهمها بمفهومنا المعاصر بمعنى «النقابة»؛ إذ هي اتحاد لذوي المهن والحرف. بمعنى أنها تتكون من مجموعة من الأشخاص الذين يمارسون مهنة واحدة أو مهنًا متقاربة. فهي نوع من أنواع التماسك الاجتماعي.

(١) الأصل للشيباني (٤/ ٦٦٢).

(٢) البناية شرح الهداية (١٣/ ٣٦٦).

(٣) الجوهرة النيرة على مختصر القدوري (٢/ ١٤٦).

ويمكن فهم تطور التضامن الاجتماعي الذي طرأ على المجتمع العربي في عهد عمر رضي الله تعالى عنه، مقارنة مع التضامن الاجتماعي الذي كان سائدا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، بناء على فهم التطور الاجتماعي الذي حدث للعرب في عهد عمر، والفرق بينه وبين وضع المجتمع على عهد النبي صلى الله عليه وسلم.

ففي عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان المجتمع مجتمعا قبليا بسيطا صغيرا متجانسا، يقوم أغلب أفراده -غالبا- بمهنة واحدة أو مهن متقاربة (فقد كان أغلب قريش يعملون بالتجارة، في حين أن أغلب الأنصار يعملون بالزراعة). وقد كان التضامن في هذا المجتمع قائما بناء على روابط القرابة والشبكات العائلية، التي تولي أهمية خاصة للعصبات من الذكور.

وهذا النوع من التضامن يسميه عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم بـ«التضامن الميكانيكي» أو «التضامن الآلي».

أما في عهد عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، فقد انتقل العرب من المدن الصغيرة ومعهم قبائل مختلفة ومعهم كذلك بدو الصحراء، وسكنوا المدن الكبيرة كالكوفة والبصرة، واختلطت القبائل والعرب مع الأعراب، وتجاور أهل المهن والصناعات المتعددة وذوي التخصصات.

فنتج عن ذلك نوع آخر من التماسك الاجتماعي الناتج عن اعتماد الأفراد على بعضهم البعض، بالرغم من ممارسة هؤلاء الأفراد لمهن وحرف مختلفة وحملهم لاهتمامات مختلفة. ويمكن ضرب مثال بالفلاحين الذين يزرعون القمح مثلا، والذي يستعمله الخبازون الذي ينتجون الخبز الذي يأكله العمال، الذين يقومون بإنتاج الأدوات التي يستعملها الخبازون في إنتاج الخبز، كما يأكله الفلاحون الذين يعودون لإنتاج المحاصيل الزراعية التي يستعملها الخبازون.

وهذا النوع من التضامن الاجتماعي يسميه إميل دوركايم بـ«التضامن العضوي»[(١)].

وقد انتبه فقهاء الحنفية إلى هذا التغير الاجتماعي، الذي من شأنه أن ينبني عليه تغير في الحكم الشرعي عما كان عليه في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، تحقيقا للمصلحة.

وقد قال الطحاوي رحمه الله تعالى مبينا أنه لا بأس من تغير الحكم عما كان عليه في عهده صلى الله عليه وسلم فقال: «وقد رأينا أشياء قد كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على معاني، فجعلها أصحابه رضي الله تعالى عنهم من بعده، على خلاف تلك المعاني، لما رأوا فيه مما قد خفي على من بعدهم»[(٢)].

---

(١) قد بحث دوركايم نظريته في «التضامن الميكانيكي» أو «التضامن الآلي»، و«التضامن العضوي» في كتابه الشهير « تقسيم العمل الاجتماعي» فارجع إليه لمزيد من التفصيل.

Émile Durkheim, De la division du travail social, introduction de Serge Paugam (Paris : PUF, 2013).

(٢) شرح معاني الآثار (٣/ ٥٦).

الفصل الرابع:

التطور الاجتماعي وانعكاساته على فتاوى التسامح الديني

مما لا شكَّ فيه أننا نعيشُ في عالمٍ تزداد فيه وتيرةُ التسارعِ التبادلي بين الثقافات، ففي عصر السماوات المفتوحة، وسهولة التنقل والسفر بين البلدان، وتبادل البعثات العلمية، والصفقات التجارية، صار العالمُ أشْبهَ بالقريةِ الصغيرة، واتحدَّت بلدان العالم القديم التي كانت تشبه أحيانًا الجزر المفرقة الصغيرة المتناثرة والمعزول بعضها عن بعض، لتصير كلًّا منصهرًا ومكونًا واحدًا، بحيث تكون فكرة الانفكاك والانعزال التام لبعض الدول أو أحد المجتمعات من الصعوبة بالمكان العالي.

وكل ذلك كان له أثرٌ في تلاقح الثقافات، وإيجاد قواعدَ جديدةٍ فرضها الوضعُ الجديد للتعايش والتعامل مع الآخر، فبعد أن كان الأمر في الماضي قائمًا -بشكل عام- على ثقافة التميز عن الآخر، والانعزال عنه، بل أحيانًا معاداته بغرض الحفاظ على الهوية، فرض الواقع الجديد ثقافة التعايش مع الآخر.

ولمَّا كان الدين أحد المؤثرات الكبرى في ثقافة الشعوب إن لم يكن المكون الرئيس في تشكيل ثقافة الشعب وهويته، ولما كانت الفتوى هي الممثلَ لذراع الدين التشريعية، كان لا بد لها أن تتأثر في اختياراتها الفقهية باختيار ما يلائم ويناسب ما تفرضه ثقافة العصر ومتطلبات الواقع.

ولذا نعرض في هذا الباب لمسائلَ وقع اختيارُ المفتين في دار الإفتاء المصرية على رأي يناسب مستجدَّات العصر؛ تصحيحًا لمسار بعض الاجتهادات السابقة التي كانت متأثرةً بالظروف الاجتماعية والثقافية التي ولدت فيها، بل ربما كان هذا التأثر بالبيئة أكبر من التأثر بروح النص الشرعي، أو كان للتأثر بالبيئة والثقافة أثر في إعطاء النص الشرعي تأويلًا وتفسيرًا ينسجم مع ما هو سائد في عصر الفقهاء الأقدمين، أكثر من الانسجام مع روح النصوص الأخرى للشرع الشريف. ولا غرو في ذلك؛ فالفقيه مهما كان عظيمًا نبيلًا عالمًا، فإنه يظلُّ إنسانًا، والإنسانُ هو ابنُ بيئتِه وثقافته، ولذا فلا غرو أن تكون منتجاتُه ومخرجاتُه متأثرةً أشدَّ التأثُّر بذلك.

وسوف نتناول فيما يلي أثرَ ذلك التطور المجتمعي والثقافي على عدة مسائلَ متعلقةٍ بالتعايش مع الآخر المختلف دينيًّا؛ إذ يعدُّ التعايش مع الآخر المختلف دينيًّا واحدًا من أهم التحديات في العصر الحديث، وهو يتطلَّب فهمًا سوسيولوجيًّا اجتماعيًّا وفقهيًّا عميقًا.

فمن الناحية السوسيولوجية: تعتبر الثقافة الجماعية والتقاليد والقيم الاجتماعية المحيطة بالأفراد عواملَ رئيسيةً تؤثر في مدى تقبُّلهم وتفهُّمهم للآخر المختلف دينيًّا.

وبما أنَّ المجتمعات تتطور وتتغيَّر باستمرار، فإنَّ هذه القيم والتقاليد قد تتغير أيضًا، مما يؤدي إلى تغييراتٍ في كيفية التعايش مع الآخرين المختلفين دينيًّا. فعلى سبيل المثال: قد يتزايد التسامح والتقبُّل للتنوع الديني في مجتمع متعدد الثقافات ومتنوع، بينما قد يكون هناك نوعٌ من رفض الآخر مع تفضيل بعض الآراء الدينية التي توصي برفض الآخر في مجتمعٍ أقلَّ تنوعًا وتطورًا من الناحية الاجتماعية.

أما من الناحية الفقهية: فإنَّ الفقه الإسلامي يعتبر التعايش السلمي مع الآخرين واحترام حقوق الفرد الأساسية وحريته الدينية من القيم الأساسية في الإسلام، ومع ذلك يمكن تفسير النصوص الدينية بطرق مختلفة، وقد تؤثر الثقافةُ والتقاليد والظروف الاجتماعية على هذه التفسيرات، وهنا يأتي دَور علماء الأزهر الشريف ودار الإفتاء المصرية لاختيار الفتوى التي تتماشى مع روح النص الشرعي، والمحققة لمصلحة التعايش السلمي والوئام المجتمعي بين كل أطياف المجتمع، بل ومع المجتمعات الأخرى.

تفعل دار الإفتاء ذلك في إطارٍ يحافظُ على التوازن بين الاحترام للتنوع الديني والثقافي، والمحافظة على القيم الدينية والثقافية الخاصة بالمجتمع، آخذةً في اعتبارها أن التطور الثقافي والاجتماعي يعدُّ عاملًا مهمًّا يمكن أن يؤثرَ في هذا التوازن، وهو ما يحتاج إلى فهم وتفسير دقيق للنصوص الدينية والقيم الاجتماعية.

وفيما يلي طرح لبعض المسائل المتعلقة بالتسامح الديني والتعايش مع الآخر:

حد الردة وحرية الاعتقاد:

مما لا شكَّ فيه أنَّ حرية الاعتقاد تعتبر من أساسيات حقوق الإنسان، وهذه الحرية تتضمَّن حقَّ الشخص في اختيار أو عدم اختيار دين ما، وممارسة هذا الدين الذي اختاره أو عدم ممارسته، وكل ذلك يكون منه بحرية تامة دون فرض ولا إكراه من أحد، ونجد تأكيد ذلك في القرآن الكريم في قول الله سبحانه وتعالى: {لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ}.

ووفقًا لما تمت الموافقة عليه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وغيره من المعاهدات الدولية: فإن هذا الحقَّ يضمن أنَّ الأشخاص لا يتعرضون للتمييز أو الاضطهاد بسبب معتقداتهم الدينية أو الروحية.

غير أنه كما ذكرنا، فإنَّ الظروف البيئية والتاريخية والثقافية تلعب دورًا كبيرًا في التأثير على فقهاء كل عصر، ولما كان السائد في القرون الماضية ثقافة التميز عن الآخر؛ حفاظًا على نقاء الهوية، لذا اتفق الفقهاء قديمًا على أنَّ حكم المسلم الذي ارتدَّ عن دينه هو القتل، واختلفوا في المرأة المسلمة التي ارتدَّت: فذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة إلى أنَّ حكمها حكم الرجل، فتقتل أيضًا، وذهب الحنفية إلى أنها تحبس وتجبر على الإسلام[١]. واستدلوا على حكم القتل بحديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «من بدل دينه، فاقتلوه»[٢]. وحديث عبد الله بن مسعود ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك للجماعة»[٣]. وغيرها من الأحاديث.

والردة في اصطلاح الفقهاء: «كفر المسلم بقول صريح أو لفظ يقتضيه أو فعل يتضمنه»[٤].

لكن قد خالف بعض الفقهاء المعاصرين القول بالقتل، فاجتهدوا في حكم المرتد، وذهبوا إلى أنه لا يقتل، بل يترك وشأنه ما دام غيرَ محاربٍ للإسلام وأهله، وإلَّا وجب دفع شره. نجد هذه الآراء عند أمثال الشيخ محمد أبو زهرة، والشيخ محمود شلتوت، والشيخ عبد الوهاب خلاف، وغيرهم. وقد أصدرت دار الإفتاء المصرية بيانًا حول تلك القضية جاء فيه:

«تمثل قضية قتل المرتد في الفكر الغربي إشكالية كبيرة، فيظنون أن الإسلام يُكْرِهُ الناس حتى يتبعوه، ويغفلون عن دستور المسلمين في قضية حرية الاعتقاد التي يمثلها قوله تعالى: {لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ} [البقرة: ٢٥٦].

---

(١) الاختيار لتعليل المختار: للشيخ عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، تعليق: الشيخ محمود أبو دقيقة، مراجعة: أ/ محسن أبو دقيقة، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م، (٤/ ١٤٥- ١٤٩)، وشرح مختصر خليل: للعلامة أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن علي الخَرَشي المالكي، ومعه: حاشية الشيخ علي الصعيدي العدوي، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط٢، ١٣١٧هـ، ١٨٨٩م، (٨/ ٦٥)، والحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي t شرح مختصر المزني: لأبي الحسن علي بن محمد حبيب الماوردي، تحقيق وتعليق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، (١٣/ ٥٥)، وكشاف القناع عن الإقناع، للشيخ منصور بن يونس بن صلاح الدين البهوتي الحنبلي، دار عالم الكتب، بيروت، د.ت، (٦/ ١٦٨).

(٢) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب: حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، (٩/ ١٥)، رقم (٦٩٢٢).

(٣) الجامع الصحيح: للبخاري، كتاب: الديات، باب: قول الله تعالى: {أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالعَيْنَ بِالعَيْنِ وَالأَنْفَ بِالأَنْفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} [المائدة: ٤٥]، (٩/ ٥)، رقم (٦٨٧٨)، والمسند الصحيح، لمسلم، كتاب: القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب: ما يباح به دم المسلم، (٣/ ١٣٠٢)، رقم (١٦٧٦).

(٤) حاشيتا قليوبي وعميرة: لشهاب الدين أحمد بن أحمد القليوبي، وشهاب الدين أحمد عميرة، على كنز الراغبين شرح منهاج الطالبين للإمام جلال الدين محمد المحلى، اعتنى به: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، (٤/ ١٧٤)، ومنح الجليل شرح مختصر خليل، للشيخ محمد عليش المالكي، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م، (٤/ ٤٦١)، وشرح مختصر خليل: لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن علي الخرشي المالكي، دار الفكر، بيروت، د.ت، (٨/ ٦٢)، والمغني شرح مختصر الخرقي، للإمام الفقيه موفَّق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة الجَماعيلي المقدسي الحنبلي، مكتبة القاهرة، القاهرة، د.ط، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م، (٨/ ٥٤٠).

ويمكن النظر إلى قضية «قتل المرتد» من الناحية الشرعية من زاويتين:

- الزاوية الأولى: هي النص الشرعي النظري الذي يبيح دم المسلم إذا ترك دينه وفارق الجماعة.
- والثانية: هي التطبيق التشريعي ومنهج التعامل في قضية المرتد في عهد النبي ﷺ، وكذلك خلفائه رضوان الله عليهم:

فأما في عهد النبي ﷺ فإنه لم يقتل عبد الله بن أبي، وقد قال: {يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ} [المنافقون: ٨]. ولم يقتل ذا الخويصرة التميمي وقد قال له: اعدل[١]. ولم يقتل من قال له: يزعمون أنك تنهى عن الغي وتستخلي به[٢]. ولم يقتل القائل له: إن هذه القسمة ما أريد بها وجه الله[٣]. ولم يقتل من قال له -لما حكم للزبير بتقديمه في السقي-: أن كان ابن عمتك[٤]. وغير هؤلاء ممن كان يبلغه عنهم أذى له وتنقص، وهي ألفاظ يرتد بها قائلها قطعًا؛ لأنها اتهام للنبي ﷺ بما في ذلك من تكذيب له بأمانته وعدله.

وقد كان في ترك قتل من ذكرت وغيرهم مصالحُ عظيمةٌ في حياته، وما زالت بعد موته من تأليف الناس وعدم تنفيرهم عنه؛ فإنه لو بلغهم أنه يقتل أصحابه لنفروا، وقد أشار إلى هذا بعينه، وقال لعمر رضي الله عنه لما أشار عليه بقتل عبد الله بن أبي: «لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه»[٥]. ولم يستخدم ما أباحه الله له في الانتقام من المنافقين ومعاقبتهم كما ورد في سورة الأحزاب قال تعالى: {۞لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِي ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا ٦٠ مَّلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوٓاْ أُخِذُواْ وَقُتِّلُواْ تَقْتِيلًا} [الأحزاب: ٦٠، ٦١].

وكذلك ما رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: أن أعرابيًّا بايع رسول الله ﷺ على الإسلام، فأصاب الأعرابي وعك بالمدينة، فأتى الأعرابي إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، أقلني بيعتي، فأبى رسول الله ﷺ، ثم جاءه فقال: أقلني بيعتي، فأبى، ثم جاءه فقال: أقلني بيعتي، فأبى، فخرج الأعرابي، فقال رسول الله ﷺ: «إنما المدينة كالكير، تنفي خبثها، ويَنْصَعُ طَيِّبُها»[٦]. فهو لم يقتله، فلماذا لم يقتل كل أولئك الذين يصدق عليهم قول ربنا: {وَلَقَدْ قَالُواْ كَلِمَةَ ٱلْكُفْرِ وَكَفَرُواْ بَعْدَ إِسْلَٰمِهِمْ} [التوبة: ٧٤]؟!

---

(١) الجامع الصحيح للبخاري، كتاب: استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب: من ترك قتال الخوارج للتألف وأن لا ينفر الناس عنه، (٩/ ١٧)، رقم (٦٩٣٣)، والمسند الصحيح لمسلم، كتاب: الزكاة، باب: ذكر الخوارج وصفاتهم، (٢/ ٧٤٤)، رقم (١٠٦٤).

(٢) المسند، للإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م، (٣٣/ ٢٢٢)، رقم (٢٠٠١٧). قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: «إسناده حسن».

(٣) المسند، لأحمد، (٧/ ٢١٤)، رقم (٤١٤٨). قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: «إسناده صحيح على شرط الشيخين».

(٤) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: تفسير القرآن، باب: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ} [النساء: ٦٥]، (٦/ ٤٦)، رقم (٤٥٨٥)، والمسند الصحيح، لمسلم، كتاب: الفضائل، باب: وجوب اتباعه ﷺ، (٤/ ١٨٢٩)، رقم (٢٣٥٧).

(٥) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: التفسير، باب: قوله تعالى: {سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ} [المنافقون: ٦]، (٦/ ١٥٤)، رقم (٤٩٠٥)، والمسند الصحيح، لمسلم، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: نصر الأخ ظالمًا أو مظلومًا، (٤/ ١٩٩٨)، رقم (٢٥٨٤).

(٦) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: فضائل المدينة، باب: المدينة تنفي خبثها، (٣/ ٢٢)، رقم (١٨٨٣)، والمسند الصحيح، لمسلم، كتاب: الحج، باب: المدينة تنفي شرارها، (٢/ ١٠٠٦)، رقم (١٣٨٣).

وأما في عهد الخلفاء وبالتحديد في زمن الفاروق عمر رضي الله عنه، فقد روي أن أنسًا رضي الله عنه عاد من تُسْتَر، فقدم على عمر رضي الله عنه فسأله: ما فعل الرهط الستة من بكر بن وائل الذين ارتدوا عن الإسلام فلحقوا بالمشركين؟ قال: فأخذت به في حديث آخر ليشغله عنهم. قال: ما فعل الرهط الستة الذين ارتدوا عن الإسلام فلحقوا بالمشركين من بكر بن وائل؟ قال: يا أمير المؤمنين، قتلوا في المعركة. قال: إنا لله وإنا إليه راجعون. قلت: يا أمير المؤمنين، وهل كان سبيلهم إلا القتل؟ قال: نعم، كنت أعرض عليهم أن يدخلوا في الإسلام، فإن أبوا استودعتهم السجن[١]. فلم ير عمر رضي الله عنه قتلهم بدءًا رغم أنهم ارتدوا وقاتلوا المسلمين، لكنه رأى استتابتهم، وإلا سجنهم.

كل تلك الوقائع التي كانت في عهد التشريع جعلت فقهاءَ المسلمين يفهمون أن مسألة «قتل المرتد» ليست مسألةً مرتبطةً بحرية العقيدة والفكر، ولا مرتبطة بالاضطهاد، وأن النصوص التي شددت في ذلك لم تَعْنِ الخروج من الإسلام بقدر ما عنت الخروج على الإسلام الذي يعدُّ جرمًا ضدَّ النظام العام في الدولة، كما أنه خروج على أحكام الدين الذي تعتنقه الأمة، ويعتبر حينذاك مرادفًا لجريمة الخيانة العظمى التي تحرمها كلُّ الشرائع والدساتير والقوانين.

ويرى الشيخ شلتوت شيخ الجامع الأزهر الأسبق رحمه الله أنَّ قتل المرتد ليس حدًّا فيقول: «وقد يتغير وجه النظر في المسألة؛ إذ لوحظ أن كثيرًا من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد، وأن الكفر بنفسه ليس مبيحًا للدم، وإنما المبيح هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم ومحاولة فتنتهم عن دينهم، وأن ظواهر القرآن الكريم في كثير من الآيات تأبى الإكراه في الدين»[٢].

فقَتْلُ المرتد لم يكن لمجرَّد الارتداد، وإنما للإتيان بأمر زائد مما يفرق جماعة المسلمين؛ حيث يستخدمون الردَّة ليردوا المسلمين عن دينهم، فهي حرب في الدين كما قال تعالى: {وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُواْ بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓاْ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} [آل عمران: ٧٢].

ويؤيد ذلك أيضا ما ذكره الشيخ ابن تيمية: «أن النبي ﷺ قد قبل توبة جماعة من المرتدين، وأمر بقتل جماعة آخرين، ضموا إلى الردة أمورًا أخرى تتضمَّن الأذى والضرر للإسلام والمسلمين، مثل أمره بقتل مقيس بن حبابة يوم الفتح لما ضم إلى ردته قتل المسلم وأخذ المال، ولم يتب قبل القدرة عليه، وأمر بقتل القرنيين لما ضموا إلى ردتهم مثل ذلك، وكذلك أمر بقتل ابن خطل لما ضم إلى ردته السب وقتل المسلم، وأمر بقتل ابن أبي السرح لما ضم إلى ردته الطعن والافتراء»[٣].

(١) المصنف، للإمام أبي بكر عبد الرازق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، كتاب: اللقطة، باب: في الكفر بعد الإيمان، (١٠/ ١٦٥)، رقم (١٨٦٩٦)، والسنن، للإمام أبي عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني المكي الجوزجاني، حققه وعلق عليه: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٢م، كتاب: الجهاد، باب: ما جاء في الفتوح، (٢/ ٢٦٧)، رقم (٢٥٨٧)، والسنن الكبرى، للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي الشافعي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م، كتاب: المرتد، باب: من قال: يحبس ثلاثة أيام، (٨/ ٣٥٩)، رقم (١٦٨٨٨).

(٢) الإسلام عقيدة وشريعة، لشيخ الأزهر محمود شلتوت، دار الشروق، بيروت، ط١٨، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م، (ص١٠٣).

(٣) الصارم المسلول على شاتم الرسول، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م، (ص٣٦٨) بتصرف.

ومما سبق يتبين: أن «قضية قتل المرتد» غير مطبقة في الواقع العملي المعيش، ووجودها في المصادر التشريعية لم يكن عقوبةً ضدَّ حرية الفكر والعقيدة، وإنما تخضع للقانون الإداري».

وقال فضيلة الدكتور شوقي علام مفتي الديار المصرية خلال حواره مع الإعلامي حمدي رزق مقدم برنامج «نظرة» الذي يعرض عبر شاشة صدى البلد في ٢٥ ديسمبر ٢٠٢٠م: «إن موقف الإسلام من المرتد واضح، فلو قرأنا النصوص متكاملةً فسنفهم أحاديثَ النبي مع الآيات الكريمة، فالنص القرآني يقول: {وَمَن يَرۡتَدِدۡ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتۡ وَهُوَ كَافِرٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ} [البقرة: ٢١٧]. كما قال النبي ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه». وهناك حديث شريف آخر نصه: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بثلاث»... كان من بينها: «التارك لدينه المفارق للجماعة».

فمن خلال هذه الأدلة الشرعية يتبين أن عقوبة القرآن الكريم أخروية وليست دنيوية، إلا إحباط الأعمال، وهي ليست من اختصاص أي إنسان، ومرتبطة بالتوفيق الإلهي فقط، أما من بدل دينه فإن قتله يستلزم أن يكون مفارقًا للجماعة، وبالتالي لم يثبت عن النبي ﷺ أن قتل إنسانًا ترك دينه.

أما حرب الردة التي قام به خليفة رسول الله سيدنا أبو بكر الصديق، فإن أبا بكر الصديق لم يحارب المرتدين لأنهم تركوا الدين، ولكن لأنهم خرجوا عن الجماعة، ففي حرب سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه على المرتدين لم يكن لردتهم ولكن لخروجهم على النظام العام، فحرية الاعتقاد مساحة متروكة على وسعها ولا يمكن التضييق فيها، كما أن حرية المعتقد مصونة ولا يمكن المساس بها».

كما قال فضيلة الإمام أحمد الطيب شيخ الأزهر في برنامجه «الإمام الطيب» الحلقة (١١):

«إن جمهور الفقهاء وأئمة المذاهب الأربعة يعتبرون الردة جريمة، ويتفقون على أن المرتد يستتاب في مدة مختلف فيها وإلا يقتل، والاستتابة تكون بالحوار والمناقشة لعله يتوب، وفي هذا قدر من المرونة، فلا يقتل مباشرة وإنما يستتاب، وهناك آيتان تعرضتا لذكر الردة صراحة لكن لم تقرر عقوبة دنيوية معينة أو حدًّا معينًا، وإنما تركت العقوبة إلى الآخرة وإلى الله ، يفعل بهم ما يشاء في الآخرة، لكنْ هناك حديث شريف نص على العقوبة، قال رسول الله ﷺ: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»[1].

وقد ذهب الفقهاء المعاصرون من أمثال شيخنا أبو زهرة والشيخ شلتوت والشيخ عبد الوهاب خلاف وغيرهم إلى أن الردة جريمة ولكن ليس فيها حد محدد، وإنما تترك لتقدير الحاكم والظروف التي يمر بها المجتمع، وفيها تعزير، والفرق بين التعزير والحد: أن الحد عقوبة محددة بالقتل أو بقطع

(١) تقدم تخريجه.

يد أو بالجلد، والتعزير فيه مرونة؛ حيث يبدأ باللوم والعتاب، والضرب للتأديب، وينتهي بالقتل، فمثلًا مشكلة المخدرات ليس فيها حد معين، لكن الفقهاء قالوا: تعالج بالتعزير على حسب ما يراه القاضي، مبينًا أن الفقهاء المعاصرين اجتهدوا ووصلوا إلى أن حدَّ الردة ليس هو القتل؛ لأنه غير موجود في القرآن الكريم، ولأن الحديث الذي معنا ورد برواية أخرى.

والنبي عليه الصلاة والسلام لم يقتل مرتدًّا. هل تريد أكثر من هذا تبرئة لمن يخرج عن الإسلام؟ هل ترى كم هو الفارق بين معاقبة «مسلم» اجتهد فأخطأ أو أصاب وبين من «كفر» بالإسلام ككل، فتكون عقوبته بالتعزير مثلًا الذي قد يقتصر على اللوم والعتاب والضرب للتأديب أو يصل للقتل.

كما أفتى الدكتور علي جمعة مفتي الديار المصرية الأسبق عام ٢٠١٧م بأن المرتد عن الإسلام لا يقتل ويترك أمره لله يوم القيامة، مشددًا على أن الدين الإسلامي أتاح حرية الفكر، حيث قال فضيلته :

«المرتد نوعان: منهم ما هو على الاعتقاد، وهذا لا دخل لنا به وحسابه على الله يوم القيامة. ومرتد مفسد يدعو إلى تقويض المجتمع، وينشر مقالات وفيديوهات ويروج إلى أفكاره ويطالب الناس بالابتعاد عن الدين، واتباعه فقط... والمقصود بحد الردة هو السعي لتقويض المجتمع، وليس الارتداد عن الدين الإسلامي إلى شيء آخر... فعبيد الله بن جحش انتقل من الإسلام إلى النصرانية وتركه الصحابة ولم يفعلوا به شيئا، والأعرابي الذي طلب من الرسول ﷺ ترك الإسلام وخرج من المدينة لم يحل الرسول ﷺ دمه ولم يرسل أحدًا خلفه ليقتله.

ومنذ ١٢٠٠ سنة لم ينفذ المصريون حد الردَّة؛ لأنَّ الشرع أحاطه بإجراءات قضائية كبيرة، ولا يصحُّ إطلاقًا أن يقام الحد على أحد لم يثبت عليه أنه يقوض المجتمع.

فالدينُ الإسلامي أتاح حرية الفكر، والردَّة لا تكون إلا عند القاضي، وهذه الردَّة لا يمكن أن يكون عقابها الحد، إلا إذا كانت مع تقويض المجتمع والإرجاف في المدينة. فالانقلاب الآن هو إما أن يكون على الدولة أو على النظام الاجتماعي، وعليه يُرفع أمره إلى القاضي. فسيد قطب لم يؤخذ من الدار إلى النار وتم قتله، بل صدر ضده حكم كونه كان يريد إغراق الناس وتدمير الحياة في البلاد بغباوة وسطحية لم نَرَ مثلها. فحد الردة موجود في سورة الأحزاب في قوله تعالى: {۞لَّئِن لَّمۡ يَنتَهِ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلۡمُرۡجِفُونَ فِي ٱلۡمَدِينَةِ لَنُغۡرِيَنَّكَ بِهِمۡ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلٗا ٦٠ مَّلۡعُونِينَۖ أَيۡنَمَا ثُقِفُوٓاْ أُخِذُواْ وَقُتِّلُواْ تَقۡتِيلٗا} [الأحزاب: ٦٠، ٦١]».

وقد استدلَّ أصحاب هذا الاجتهاد بعدد كبير من الآيات القرآنية، والتي منها ما يلي:

- ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦].
- ﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف: ٢٩].
- ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُمُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَنِ ٱهۡتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهۡتَدِي لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيۡهَاۖ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيۡكُم بِوَكِيلٖ﴾ [يونس: ١٠٨].
- ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩].
- ﴿فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ ٢١ لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢١، ٢٢].
- ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِجَبَّارٖۖ فَذَكِّرۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾ [ق: ٤٥].
- ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكُواْۗ وَمَا جَعَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗاۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِوَكِيلٖ﴾ [الأنعام: ١٠٧].
- ﴿قَدۡ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَنۡ أَبۡصَرَ فَلِنَفۡسِهِۦۖ وَمَنۡ عَمِيَ فَعَلَيۡهَاۚ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيۡكُم بِحَفِيظٖ﴾ [الأنعام: ١٠٤].
- ﴿رَّبُّكُمۡ أَعۡلَمُ بِكُمۡۖ إِن يَشَأۡ يَرۡحَمۡكُمۡ أَوۡ إِن يَشَأۡ يُعَذِّبۡكُمۡۚ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ وَكِيلٗا﴾ [الإسراء: ٥٤].
- ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوۡمُكَ وَهُوَ ٱلۡحَقُّۚ قُل لَّسۡتُ عَلَيۡكُم بِوَكِيلٖ﴾ [الأنعام: ٦٦].

وقد أصدرت دار الإفتاء المصرية فتوى مهمة فيما يخصُّ حرية الاعتقاد، وهذا نصها:

- حرية العقيدة مبدأ إسلامي عام.

«المفتي: الأستاذ الدكتور / شوقي إبراهيم علام

تاريخ الفتوى: ١٧ نوفمبر ٢٠١٦م

- رقم الفتوى: ١٦٤٢٨

السؤال:

هل ضمن الإسلام لغير المسلمين حرية العقيدة والعبادة في بلاد المسلمين؟

الجواب:

أخبر الله ا أنه لو شاء لخلق عباده على ملة واحدة وسَنَنٍ واحد، ولكن جرت سنته في الخلق على التنوع والاختلاف، واقتضت حكمته استمرار ذلك حتى يرث الأرض ومن عليها؛ كما قال سبحانه: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ ١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمۡ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩]، وقال جل شأنه: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩].

وبنى النبي ﷺ المجتمع المدني بناءً جديدًا، وأعاد صياغته بطريقة تقضي على الشتات والفُرقة وتُسرع في الجمع والوحدة، فكان إقرارُ مبدأ التعايش بين مختلف القبائل والفصائل والديانات والطوائف في الدولة الإسلامية الأُولى هو أحد أهم أهداف النبي ﷺ عقب هجرته إلى المدينة؛ ليضمَن تنظيم العلاقات بين المسلمين من جهة، وبينهم وبين غيرهم من أصحاب الديانات والانتماءات الأخرى من جهة أخرى، في إطارٍ من التسامح الديني والحرية العقائدية في ممارسة الشعائر والطقوس الدينية؛ حيث تميز أهل المدينة وقتَها بالتنوع العرقي والقبلي والديني، فكان فيهم المسلمون، واليهود، والعرب المشركون، والمنافقون، وكان غالب المسلمين يتألفون من المهاجرين والأنصار، وكانت الأنصار من قبيلتين متنافستين: الأوس والخزرج.

ولتحقيق ذلك وضع النبي ﷺ «الدستور الإسلامي»، وأسَّس من خلاله مفهوم «المواطنة» الذي يقوم على المساواة في الحقوق والواجبات دون النظر إلى أي انتماء ديني أو عرقي أو مذهبي أو أي اعتبار آخر، وأقام به منظومة التعايش والتسامح بين الانتماءات القبلية والعرقية والدينية، وسُمِّي «بصحيفة المدينة»، أقرَّ فيها الناس على أديانهم، وأنشأ بين المواطنين عقدًا اجتماعيًّا قوامه: التناصر، والتكافل، والمساواة، وحرية الاعتقاد، والتعايش السلمي، وغير ذلك.

ولم يكن هذا المفهوم جليًّا في أي حضارة أو دولة حينئذٍ، ولم يكن العالم يعي معنى كلمة الوطن بالتزاماته وواجباته.

وقد ذكر ابن إسحاق في «السيرة» هذا الكتاب بغير إسناد، ورواه أبو عبيد في كتاب «الأموال» بسند جيد عن الزُّهري، كما يقول الإمام الصالحي في «سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد» (٣/ ٣٨٢، ط. دار الكتب العلمية)، ومما جاء فيه: «هَذَا الْكِتَابُ مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ رَسُولِ اللَّهِ، بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ مِنْ قُرَيْشٍ، وَأَهْلِ يَثْرِبَ، وَمَنْ تَبِعَهُمْ، فَلَحِقَ بِهِمْ، فَحَلَّ مَعَهُمْ وَجَاهَدَ مَعَهُمْ: أَنَّهُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ دُونَ النَّاسِ، وَالْمُهَاجِرُونَ مِنْ قُرَيْشٍ عَلَى رَبَاعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ بَيْنَهُمْ مَعَاقِلَهُمُ الْأُولَى... وَأَنَّ الْيَهُودَ يُنْفِقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارِبِينَ، وَأَنَّ يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ وَمَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسَهُمْ أُمَّةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ، وَلِلْمُؤْمِنِينَ دِينُهُمْ، إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأَثِمَ، فَإِنَّهُ لَا يُوتِغُ إِلَّا نَفْسَهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ... وَأَنَّ بَيْنَهُمُ النَّصْرَ عَلَى مَنْ حَارَبَ أَهْلَ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ، وَأَنَّ بَيْنَهُمُ النَّصِيحَةَ وَالنَّصْرَ لِلْمَظْلُومِ، وَأَنَّ الْمَدِينَةَ جَوْفُهَا حَرَمٌ لِأَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ... وَأَنَّ بَيْنَهُمُ النَّصْرَ عَلَى مَنْ دَهَمَ يَثْرِبَ، وَأَنَّهُمْ إِذَا دَعَوُا الْيَهُودَ إِلَى صُلْحِ حَلِيفٍ لَهُمْ فَإِنَّهُمْ يُصَالِحُونَهُ، وَإِنْ دَعَوْنَا إِلَى مِثْلِ ذَلِكَ فَإِنَّهُ لَهُمْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، إِلَّا مَنْ حَارَبَ الدِّينَ، وَعَلَى كُلِّ أُنَاسٍ حِصَّتُهُمْ مِنَ النَّفَقَةِ... وَأَنَّ الْبِرَّ دُونَ الْإِثْمِ فَلَا يَكْسِبُ كَاسِبٌ إِلَّا عَلَى نَفْسِهِ، وَأَنَّ اللَّهَ عَلَى أَصْدَقِ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ وَأَبَرِّهِ، لَا يَحُولُ الْكِتَابُ دُونَ ظَالِمٍ وَلَا آثِمٍ، وَأَنَّهُ مَنْ خَرَجَ آمِنٌ وَمَنْ قَعَدَ آمِنٌ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأَثِمَ، وَإِنَّ أَوْلَاهُمْ بِهَذِهِ الصَّحِيفَةِ الْبَرُّ الْمُحْسِنُ» اهـ.

وقد اشتمل هذا الدستور على سبعة بنود رئيسية:

الأول: مسؤولية الجميع في الدفاع عن الدولة وحدودها ضد الأعداء؛ حيث تقول عن أطراف الوثيقة: «عليهم النصر والعون والنصح والتناصح والبر من دون الإثم».

الثاني: إقرار مبدأ التكافل والتعاون بين الجيران والعصبات؛ بحيث لا يبقى في المدينة محتاج أو ذو ضائقة أو كرب إلا كان له من يقوم بشأنه؛ حيث جاء فيه ذكرُ أن كل طائفة وقبيلة وناحية «على رِبَاعَتِهِم يتعاقلون مَعَاقِلَهم الأُولى، وكل طائفة منهم تَفْدي عانِيَها بالمعروف والقسط بين المؤمنين».

الثالث: إقرار مبدأ العدالة والمساواة وتكافؤ الفرص، وتمثل ذلك في توافق الحقوق والواجبات وتناسقها، وضمان المساواة التامة لمواطني المدينة في المشاركة الفاعلة في مجالات الحياة المختلفة، تحقيقًا لمبدأ «المواطنة الكاملة» لكل ساكني المدينة؛ حيث قال: «وأنَّ يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة»، وأيضًا: «وإن يهودَ بني عوفٍ أمة مع المؤمنين»، ثم جاء فيه تعدادهم طائفة طائفة، وأن ليهود بني كذا مثل ما ليهود بني كذا... وهكذا.

الرابع: ضمان حرية الاعتقاد والتعبد؛ إذ تضمَّنت حقوق الأفراد جميعًا في ممارسة الشعائرِ الدينية الخاصَّة، وحقوقهم في الأمن والحرية وصون أنفسهم وأموالهم وأعراضهم ودور عبادتهم؛ حيث جاء فيها: «لليهود دينُهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ -أي يهلك- إلا نفسه وأهل بيته».

الخامس: الأمن الاجتماعي والتعايش السلمي بين جميع مواطني دولة المدينة؛ حيث قال: «أنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم وأثم، وأن الله جارلمن برواتقى»، كما حفظ حق الجار في الأمن والحفاظ عليه كالمحافظة على النفس؛ حيث قال: «وأن الجاركالنفس غير مضارولا آثم».

السادس: إقرار مبدأ المسؤولية الفردية، وتبدأ هذه المسؤولية من الإعلان عن النظام، وأخذ الموافقة عليه، وهو ما أكدته الوثيقة بقولها: «أنه لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره، وأنه لا يأثم امرؤ بحليفه وأن النصر للمظلوم».

السابع: التعاهد على نصرة المظلوم ونبذ الفتن والبعد عن التصارع الطائفي، وأنَّه لا مجال لمحاربة طائفةٍ، أو إكْراه مُستضعَفٍ؛ حيث تقول الوثيقة: «وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم، أو ابتغى دَسِيعةَ -أي: عظيمة- ظلمٍ، أو إثمٍ، أو عدوانٍ، أو فسادٍ بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعًا».

وترك المسلمون أهل المدينة على أديانهم ولم يُجبِروهم على الدخول في الإسلام قهرًا، وسمحوا لهم بممارسة طقوس أديانهم في دور عبادتهم، وضمن الإسلام لهم من أجل ذلك سلامة دور العبادة، وحرم الاعتداء عليها بكافة أشكاله. بل إن القرآن الكريم جعل تغلُّب المسلمين وجهادهم لرفع الطغيان ودفع العدوان في حال تمكين الله تعالى لهم في الأرض سببًا في حفظ دور العبادة -سواء أكانت للمسلمين أم لغيرهم- من الهدم وضمانًا لأمنها وسلامة أصحابها، وذلك في قوله تعالى: {وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ٤٠ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلۡأُمُورِ} [الحج: ٤٠، ٤١]، وهذه من أعظم الآيات الدالة على إقرار الإسلام لمبدأ التسامح الديني في مرحلة التمكين والقوة.

قال ابن عباس رضي الله عنهما: «الصوامع: التي تكون فيها الرهبان، والبِيَع: مساجد اليهود، و»صلوات»: كنائس النصارى، والمساجد: مساجد المسلمين» أخرجه عبد بن حميد وابن أبي حاتم في التفسير.

وقال مقاتل بن سليمان في «تفسيره» (٢/ ٣٨٥، ط. دار الكتب العلمية): «كل هؤلاء الملل يذكرون الله كثيرًا في مساجدهم، فدفع الله ﷻ بالمسلمين عنها» اهـ.

وجرى التوارث من العهد النبوي عبر القرون بترك الكنائس في بلاد المسلمين؛ قال الإمام الزيلعي الحنفي في «تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق» (٣/ ٢٨٠، ط. المطبعة الأميرية): «جرى التوارث من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا بترك الكنائس في أمصار المسلمين» اهـ.

بل سمح النبي ﷺ في عام الوفود لوفد نصارى نجران بممارسة شعائرهم وطقوسهم في مسجده الشريف، مع أن المسجد هو بيت العبادة المختص بالمسلمين؛ فروى ابن إسحاق في «السيرة» -ومن طريقه ابن جرير في «التفسير» واللفظ له، والبيهقي في «دلائل النبوة»- عن محمد بن جعفر بن الزبير: أن وفد نجران قدموا على رسول الله ﷺ المدينة، فدخلوا عليه في مسجده حين صلى العصر، عليهم ثياب الحبرات جُبَبٌ وأردية في بلحارث بن كعب، قال: يقول بعض من رآهم من أصحاب رسول الله ﷺ يومئذٍ: ما رأينا بعدهم وفدًا مثلهم، وقد حانت صلاتهم، فقاموا يصلون في مسجد رسول الله ﷺ، -زاد في «السيرة» و»الدلائل»: فأراد الناس منعهم- فقال رسول الله ﷺ: «دَعُوهُم»، فصلَّوْا إلى المشرق. وقد صرح محمد بن إسحاق بالتحديث؛ فانتفت علة التدليس، وأسند محمد بن جعفر الرواية عن بعض مَن رأى وفد نجران مِن أصحاب رسول الله ﷺ -كما في رواية ابن جرير المسوق لفظُها- فانتفت علة الإرسال، ولذلك فقد صحح ابن القيم الحنبلي هذا الحديث في كتابه «أحكام أهل الذمة» (١/ ٣٩٧، ط. رمادي للنشر).

واحترمت الشريعة الإسلامية الكتب السماوية السابقة، رغم ما نَعَتْه على أتباعها من تحريف الكلم عن مواضعه، وتكذيبهم للنبي المصطفى ﷺ، فبعد غزوة خيبر كان في أثناء الغنائم صحائف متعدِّدة من التوراة، فجاءت يهود تطلبها، فأمر النبيُّ ﷺ بدفعها إليهم، كما ذكره الإمام الدياربكري في «تاريخ الخميس في أحوال أنْفَسِ نَفِيس ﷺ» (٢/ ٥٥، ط. دار صادر)، والشيخ نور الدين الحلبي في السيرة الحلبية «إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون» (٣/ ٦٢، ط. دار الكتب العلمية). وهذه غاية ما تكون الإنسانية في احترام الشعور الديني للمخالف رغم عداوة يهود خيبر ونقضهم للعهود وخيانتهم للدولة؛ حيث كانوا قد حزبوا الأحزاب، وأثاروا بني قريظة على الغدر والخيانة، واتصلوا بالمنافقين وغطفان وأعراب البادية، ووصلت بهم الخيانة العظمى إلى محاولتهم الآثمة لاغتيال النبي ﷺ.

يقول المؤرخ اليهودي إسرائيل ولفنسون، معقبًا على ذلك، في كتابه «تاريخ اليهود في بلاد العرب» (ص: ١٧٠، ط. مطبعة الاعتماد): «ويدل هذا على ما كان لهذه الصحائف في نفس الرسول من المكانة العالية؛ مما جعل اليهود يشيرون إلى النبي بالبنان، ويحفظون له هذه اليد؛ حيث لم يتعرض بسوء لصحفهم المقدسة، ويذكرون بإزاء ذلك ما فعله الرومان حين تغلبوا على أورشليم وفتحوها سنة ٧٠ ب. م. إذ أحرقوا الكتب المقدسة وداسوها بأرجلهم، وما فعله المتعصبون من النصارى في حروب اضطهاد اليهود في الأندلس؛ حيث أحرقوا أيضًا صحف التوراة. هذا هو البون الشاسع بين الفاتحين ممن ذكرناهم وبين رسول الإسلام» اهـ.

وسمحت الشريعة لأهل الكتاب أن يمارسوا طقوسهم ومراسيم عباداتهم وعاداتهم دونما حجر عليهم أو تضييق، وعلى هذه السُّنَّة سار الخلفاء الراشدون، ومن بعدهم من أئمة المسلمين وخلفائهم؛ فقد كتب عمر بن عبد العزيز إلى الحسن البصري رضي الله عنهما: ما بال الخلفاء الراشدين تركوا أهل الذمة وما هم عليه من نكاح المحارم، واقتناء الخمور والخنازير؟ فكتب إليه: «إنما بذلوا الجزية ليُتْرَكُوا وما يعتقدون، وإنما أنت متبع ولست بمبتدع، والسلام». ذكره الإمام السرخسي الحنفي في «المبسوط» (٥/ ٣٩، ط. دار المعرفة).

ونهى النبي ﷺ عن أن اتخاذ مواطن التعايش والتعاملات الحياتية مواضع لفرض العقائد والإكراه عليها؛ فعن أبي هريرة ﷺ قال: بينما يهودي يعرض سلعته، أُعطي بها شيئًا كرهه، فقال: لا والذي اصطفى موسى على البشر، فسمعه رجل من الأنصار، فقام فلطم وجهه، وقال: تقول: والذي اصطفى موسى على البشر، والنبي ﷺ بين أظهرنا؟ فذهب إليه فقال: أبا القاسم، إن لي ذمةً وعهدًا، فما بال فلان لطم وجهي، فقال: «لِمَ لطمت وجهه؟» فذكره، فغضب النبي ﷺ حتى رئي في وجهه، ثم قال: «لا تُفَضِّلُوا بَيْنَ أَنْبِيَاءِ اللهِ؛ فَإِنَّهُ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ، فَيَصْعَقُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ، إِلَّا مَنْ شَاءَ

اللهُ، ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ أُخْرَى، فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ بُعِثَ، فَإِذَا مُوسَى آخِذٌ بِالعَرْشِ، فَلا أَدْرِي أَحُوسِبَ بِصَعْقَتِهِ يَوْمَ الطُّورِ، أَمْ بُعِثَ قَبْلِي» متفق عليه.

وبناءً على ذلك: فحرية العقيدة والعبادة في بلاد المسلمين لغير المسلمين أمرٌ مكفولٌ لهم، وقد حثت على ذلك تعاليم الإسلام، والله سبحانه وتعالى أعلم» انتهى.

كان هذا هو رأي دار الإفتاء المصرية، ورأي علماء الأزهر الشريف، وهو رأي يتسم وروح نصوص القرآن الكريم وعلى رأسها قوله تعالى: {لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ}، {قُلۡ ءَامِنُواْ بِهِۦٓ أَوۡ لَا تُؤۡمِنُوٓاْ}. تلك الآيات التي تشكل مبادئ مؤسسة لحرية العقيدة.

كما أنه بعد استعراض آراء الفقهاء قديمًا ومقارنته مع آراء دار الإفتاء وعلماء الأزهر المعاصرين، يتبين أثر التغير الثقافي والوضع الاجتماعي في تغيير الفتوى.

التعايش مع الآخر المختلف دينيًّا:

من القضايا التي تأثَّرت بالتطوُّر المجتمعي كذلك: قضية التعايش مع الآخر المختلف دينيًّا، وقد اشتمل فقه التعايش مع الآخر في تراثنا الفقهي على كثير من القضايا الشائكة التي كانت دومًا محل جدل فكري ومثار أخذ ورد، كقضية الأصل في العلاقة مع غير المسلم، وحقوق غير المسلم في الدولة المسلمة، وتقسيم العالم إلى دار حرب ودار إسلام، وقضية الجهاد خاصة جهاد الطلب.

نظرية النماذج النبوية الأربعة للتعايش مع الآخر:

قام فضيلة الدكتور علي جمعة مفتي الديار المصرية السابق بالتأسيس لنظرية «النماذج النبوية الأربعة للتعايش مع الآخر»، وهي جهد فقهي وفكري مؤسَّس على أساس متين من النصوص الشرعية والسيرة النبوية المطهرة. وقد استطاعت هذه النظرية -التي هي بحق نموذج لتجديد الخطاب الديني- أن تجيب عن كثير من الأسئلة والاستفسارات والإشكالات الخاصة بقضية التعايش[(١)].

يقول فضيلته شارحًا تلك النظرية:

لقد ترك لنا رسول الله ﷺ أربعة نماذج للتعايش مع الآخر داخل الدولة وخارجها[(٢)]:

- **أولًا:** نموذج مكة: وكان المقام فيها هو مقام الصبر والتعايش كما سنرى تفصيلًا.
- **ثانيًا:** نموذج بقاء المسلمين في الحبشة: والمقام فيها مقام الوفاء والمشاركة.
- **ثالثًا:** نموذج المدينة في عهدها الأول: والمقام فيها مقام الانفتاح والتعاون.
- **رابعًا:** نموذج المدينة في عهدها الأخير: والمقام فيها مقام العدل والوعي قبل السعي.

ولا يخرج بقاء المسلم في مجتمعه عن هذه الصور الأربعة، ويجب علينا أن نعيَ حقائقَ هذه النماذج وأنها صالحةٌ للاستفادة منها للمسلم حسب حاله، وأن بعضها لم ينسخ بعضًا، بل تنزل أحكامها بحسب الحال، ونستفيد من سنة سيدنا رسول الله ﷺ وسيرته على كل حال. ومن الحقائق أيضًا أن هذه المقامات أصبحت أساسًا أصيلًا في تكوين شخصية المسلم، وامتدَّت إلى أعماقه حتى صار الصبر والتعايش والانفتاح والتعاون والوفاء والمشاركة والعدل والوعي بالشأن والزمان، والسعي على بصيرة جزءًا لا يتجزَّأ من تلك الشخصية، بل إن هذه المقامات هي أصل دين الله الذي ارتضاه للبشر عبر العصور وكر الدهور.

(١) أودع فضيلته تلك النظرية في كتابه: النماذج الأربعة من هدي النبي r في التعايش مع الآخر: الأسس والمقاصد، دار الفاروق للاستثمارات الثقافية، القاهرة، ط١، ٢٠١٣م. ويقع في (١٩٢) صفحة.

(٢) الهدي النبوي في التعايش مع الآخر، د. علي جمعة محمد، الموقع الإلكتروني للرابطة المحمدية للعلماء، وحدة الإحياء، دراسات محكمة، بتاريخ: ٢٢/ ١٠/ ٢٠٢١م: https:/ / www.arrabita.ma/ blog

وأخرج ابن حبان في صحيحه عن أبي ذرﷺ عن رسول الله ﷺ أنه مكتوب في صحف إبراهيم: «على العاقل أن يكون بصيرًا بزمانه مقبلًا على شأنه حافظًا للسانه»[١]. حتى رأينا رسول الله ﷺ قبل البعثة قد أقامه الله ا في هذه المقامات.

١. النموذج الأول: مكة:

كانت مكة في مهد الدعوة الإسلامية تحت سيطرة المشركين من قريش يغلب على سكانها عبادة الأوثان وممارسة الرذيلة من بغاء وشرب خمر وارتكاب الفواحش، وكانت الأخلاق أيضًا في عمومها متدنيَّة، فكان القوي يطغى على الضعيف ويأكل حقه، وكان السيد يقهر من تحت يده من عبيد وإماء ولا يحترم إنسانيتهم، وكان العربي يتعالى على العجمي، وكان الأبيض يفخر على الأسود.

ويصف حالهم جعفرُ بن أبي طالب حينما خطب أمام النجاشي فقال: «أَيُّهَا الْمَلِكُ كُنَّا قَوْمًا أَهْلَ جَاهِلِيَّةٍ نَعْبُدُ الأَصْنَامَ وَنَأْكُلُ الْمَيْتَةَ وَنَأْتِي الْفَوَاحِشَ وَنَقْطَعُ الأَرْحَامَ وَنُسِيءُ الْجِوَارَ يَأْكُلُ الْقَوِيُّ مِنَّا الضَّعِيفَ»[٢].

فكيف كانت حياة رسول الله ﷺ وأصحابه في هذا الوسط قبل البعثة وبعدها وأثناء نزول الوحي.

أ) قبل البعثة كان رسول الله ﷺ متعايشًا مع قومه متآلفًا معهم يقوم بدور اجتماعي فعال ويساهم معهم ويتعاون في أمور البر والخير.

يكشف ذلك ما صرحت به زوجتُهُ وأَخْبَرُ الناسِ به السيدةُ خديجة، رضي الله عنها، حينما أتاها رسول الله ﷺ يخبرها بأمر نزول الوحي عليه؛ قالت: «كَلَّا أَبْشِرْ فَوَاللَّهِ لَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا، فَوَاللَّهِ إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ، وَتَصْدُقُ الْحَدِيثَ، وَتَحْمِلُ الْكَلَّ[٣]، وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ»[٤].

(١) الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بُلْبَان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م، كتاب: البر والإحسان، باب: ما جاء في الطاعات وثوابها، ذكر الاستحباب للمرء أن يكون له من كل خير حظ رجاء التخلص في العقبى بشيء منها، (٢/ ٧٦-٧٩)، رقم (٣٦١). والحديث ضعيف. ينظر: أنيس الساري في تخريج وتحقيق الأحاديث التي ذكرها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري، لنبيل بن مَنصور بن يعقوب البصارة الكويتي، مؤسسة السماحة مؤسسة الريان، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م، (١/ ٥١٨- ٥٢٣)، رقم (٣٥٦).

(٢) المسند، لأحمد، (٤/ ٢٨٦)، رقم (١٧٦٦). قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: «إسناده حسن».

(٣) تَحْمِل الكل: تنفق على الضعيف واليتيم.

(٤) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: التفسير، باب: سورة العلق، (٦/ ١٧٣)، رقم (٥٠٠٥)، والمسند الصحيح، لمسلم، كتاب: الإيمان، باب: بدء الوحي إلى رسول الله r، (١/ ١٣٩)، رقم (١٦٠).

ب) وتحالف النبي ﷺ مع قبائل من قريش تعاهدوا على نصرة المظلوم قبل البعثة.

قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «لَقَدْ شَهِدْتُ فِي دَارِ عَبْدِ اللهِ بْنِ جُدْعَانَ حِلْفًا مَا أُحِبُّ أَنَّ لِي بِهِ حُمْرَ النَّعَمِ، وَلَوْ أُدْعَى بِهِ فِي الْإِسْلَامِ لَأَجَبْتُ»(١).

وتبعًا لهذا الحلف الذي تمسَّك به النبي ﷺ أيما تمسُّك، وكان يعمل بمقتضاه حتى بعدما عَادَتْهُ قريشٌ وضيقت عليه هو وأصحابه.

جاء في «عيون الأثر»: بينا رسول اللهِ ﷺ جالس في المسجد -أي: الكعبة- ومعه من الصحابة إذا رجل من زبيد يطوف على حِلَقِ قريش حلقة بعد أخرى، وهو يقول: يا معشر قريش كيف تدخل عليكم المارة أو يجلب إليكم جلب أو يَحُل بساحتكم تاجر وأنتم تظلمون من دخل عليكم في حرمكم، حتى انتهى إلى رسول اللهِ ﷺ في أصحابه، فقال له ﷺ: «ومن ظلمك؟» فذكر أنه قدم بثلاث أجمال خيرة إبله، فسامه بها أبو جهل ثلث أثمانها، ثم لم يسمه بها لأَجْلِهِ سَائِمٌ، فأكسد عليَّ سلعتي فظلمني، فقال له رسول اللهِ ﷺ: «وأين جمالك؟» قال: هذه هي بالحزورة. فقام رسول اللهِ ﷺ وقام أصحابه، فنظروا إلى الجمال فرأى جمالًا حسانًا، فساوم ذلك الرجل حتى ألحقه برضاه، وأخذها رسول اللهِ ﷺ فباع جملين منها بالثمن، وأفضل بعيرًا باعه وأعطى أرامل بني عبد المطلب ثمنه. وكل ذلك وأبو جهل جالس في ناحية من السوق ولم يتكلم، ثم أقبل إليه رسول اللهِ ﷺ فقال له: «إياك يا عمرو أن تعود لمثل ما صنعت بهذا الرجل، فترى مني ما تكره»، فجعل يقول: لا أعود يا محمد، لا أعود يا محمد، فانصرف رسول اللهِ ﷺ، فأقبل على أبي جهل أميةُ بنُ خلف ومن معه من القوم فقالوا له: ذللت في يد محمد، فإما أن تكون تريد أن تتبعه، وإما رعب دخلك منه. فقال لهم: لا أتبعه أبدًا، إن الذي رأيتم مني لما رأيته، رأيت معه رجالًا عن يمينه ورجالًا عن شماله معهم رماح يشرعونها إليَّ، لو خالفته لكانت إياها؛ أي لأتوا على نفسي(٢).

ج) وساعد رسول الله ﷺ عمه أبا طالب قبل البعثة بأن أخذ سيدنا عليًّا ليربيه له، وَكَانَ مِنْ نِعْمَةِ اللّهِ عَلَى عَلِيّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، وَمِمَّا صَنَعَ اللَّهُ لَهُ وَأَرَادَهُ بِهِ مِنْ الْخَيْرِ أَنَّ قُرَيْشًا أَصَابَتْهُمْ أَزْمَةٌ شَدِيدَةٌ وَكَانَ أَبُو طَالِبٍ ذَا عِيَالٍ كَثِيرٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللّهِ ﷺ لِلْعَبّاسِ عَمّهِ وَكَانَ مِنْ أَيْسَرِ بَنِي هَاشِمٍ: «يَا عَبّاسُ، إنَّ أَخَاكَ أَبَا طَالِبٍ كَثِيرُ الْعِيَالِ، وَقَدْ أَصَابَ النَّاسَ مَا تَرَى مِنْ هَذِهِ الْأَزْمَةِ، فَانْطَلِقْ بِنَا إلَيْهِ فَلْنُخَفِّفْ عَنْهُ مِنْ عِيَالِهِ، آخُذُ مِنْ بَنِيهِ رَجُلًا، وَتَأْخُذُ أَنْتَ رَجُلًا، فَنَكِلُهُمَا عَنْهُ». فَقَالَ الْعَبَّاسُ: نَعَمْ. فَانْطَلَقَا حَتَّى أَتَيَا

(١) السيرة النبوية، أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، تحقيق: مصطفى السقا وغيره، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٥هـ، ١٩٣٦م، (١/ ١٣٣).

(٢) عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، لأبي الفتح فتح الدين محمد بن محمد بن سيد الناس اليعمري الربعي، تعليق: إبراهيم محمد رمضان، دار القلم، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م، (١/ ١٤٧).

أَبَا طَالِبٍ فَقَالَا لَهُ: إِنَّا نُرِيدُ أَنْ نُخَفِّفَ عَنْك مِنْ عِيَالِك حَتَّى يَنْكَشِفَ عَنِ النَّاسِ مَا هُمْ فِيهِ، فَأَخَذَ رَسُولُ اللّهِ ﷺ عَلِيًّا، فَضَمَّهُ إِلَيْهِ، وَأَخَذَ الْعَبَّاسُ جَعْفَرًا[١].

د) كيف عاش رسول الله ﷺ بعد نزول الوحي عليه؟ وكيف عاش أصحابه الأُوَل ممن آمن بدعوته؟ أتركوا أشغالهم وحبسوا أنفسهم عن الناس وعن التجارة والسفر، أم هل كانوا يبيعون لأنفسهم ويشترون من أنفسهم فقط؟ ومن الذي رفض التعايش مع الآخر؟ هل هم المؤمنون أم المشركون؟ ومن الذي فرض على الآخر حصارًا في شعب أبي طالب؟

وللإجابة عن ذلك: فإن غير المسلمين هم من رفضوا التعايش مع المسلمين، وهم من فرضوا عليه الحصار في شعب أبي طالب؛ إذ إن قُرَيْشًا لما رأت أَنَّ الْإِسْلَامَ يَفْشُو فِي الْقَبَائِلِ اجْتَمَعُوا وَائْتَمَرُوا بَيْنَهُمْ أَنْ يَكْتُبُوا كِتَابًا يَتَعَاقَدُونَ فِيهِ عَلَى بَنِي هَاشِمٍ وَبَنِي الْمُطّلِبِ، عَلَى أَنْ لَا يُنْكِحُوا إلَيْهِمْ وَلَا يُنْكَحُوهُمْ، وَلَا يَبِيعُوهُمْ شَيْئًا وَلَا يَبْتَاعُوا مِنْهُمْ، فَلَمَّا اجْتَمَعُوا لِذَلِكَ كَتَبُوهُ فِي صَحِيفَةٍ ثُمّ تَعَاهَدُوا وَتَوَاثَقُوا عَلَى ذَلِكَ، ثُمّ عَلَّقُوا الصَّحِيفَةَ فِي جَوْفِ الْكَعْبَةِ تَوْكِيدًا عَلَى أَنْفُسِهِمْ، ثم عَدَوْا على من أسلم فأوثقوهم وآذوهم، واشتدَّ عليهم البلاء وعظمت الفتنة وزلزلوا زلزالًا شديدًا.

وخرج من بني هاشم أبولهب إلى قريش، فظاهرهم، وتركت خديجة دارها وانتقلت مع رسول الله ﷺ إلى شعب أبي طالب رغم تجاوزها الستين، وظل المسلمون محاصرين في شِعب أبي طالب ثلاث سنوات، حتى اشتدَّ بهم البلاء وبلغ منهم الجهد، فأكلوا ورق الشجر، وسُمِعَ صراخ صبيانهم يتضاغون[٢] من وراء الشعب من الجوع، حتى كره عامة قريش ما أصابهم، وأظهروا كراهيتهم لصحيفتهم الظالمة[٣].

هـ) ولم يهجر رسول الله ﷺ الكعبة، بل ظلَّ يذهب إليها ويتعبَّد فيها لله الواحد قبل البعثة وبعدها، ولم يمنعه وجود الشرك فيها عن ارتيادها.

فقد كانت قريش تَرُصُّ أصنامها داخل الكعبة ومن وحولها، وكان عدد الأصنام ثلاثمائة وستين صنمًا، وظلت هذه الأصنام موجودة حتى عام الفتح الثامن من الهجرة؛ فعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بن مسعود قَالَ: دَخَلَ النبي ﷺ مَكَّةَ يوم الفتح وَحَوْلَ الْكَعْبَةِ ثَلاثُمِائَةٍ وَسِتُّونَ نُصُبًا، فَجَعَلَ يَطْعُنُهَا بِعُودٍ كَانَ بِيَدِهِ، وَيَقُولُ: {وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُۚ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا} [الإسراء: ٨١]، {قُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ ٱلْبَٰطِلُ وَمَا يُعِيدُ} [سبأ: ٤٩][٤].

(١) السيرة النبوية، لابن هشام، (١/ ٢٤٥).

(٢) يتضاغون: يضجون ويصيحون من الجوع.

(٣) السيرة النبوية، لعماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي البصروي الدمشقي الشافعي، مكتبة الصفا، ط١، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٦م، (٢/ ٤٧).

(٤) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: الجهاد والسير، باب: إزالة الأصنام من حول الكعبة، (٥/ ١٤٨)، رقم (٤٢٨٧)، والمسند الصحيح، لمسلم، كتاب: الجهاد والسير، باب: إزالة الأصنام من حول الكعبة، (٣/ ١٤٠٨)، رقم (١٧٨١).

وعن ابن مسعود قال: والله لقد رأيتنا وما نستطيع أن نصلى بالكعبة -أي: عندها- ظاهرين آمنين، حتى أَسْلَمَ عمر فقاتلهم حتى تركونا، فصلينا -أي: وجهروا بالقراءة- وكانوا قبل ذلك لا يقرؤون إلا سرًّا.

وعن صهيب قال: لما أسلم عمر جلسنا حول البيت حِلَقًا، فَطُفْنَا وَاسْتَنْصَفْنَا ممن غلظ علينا(١).

وقيل لعمر ﷺ: ما سبب تسمية النبي ﷺ لك بـ«الفاروق»؟ قال: لما أسلمتُ والنبي ﷺ وأصحابه مختفون، قلت: يا رسول الله، ألسنا على الحق إن متنا وإن حيينا؟ قال: «بلى والذي نفسي بيده إنكم على الحق إن متم وإن حييتم». فقلت: ففيم الاختفاء؟ والذي بعثك بالحق ما بقي مجلس كنت أجلس فيه بالكفر إلا أظهرت فيه الإسلام غير هائب ولا خائف، والذي بعثك بالحق لنخرجن، فخرجنا في صفين: حمزة في أحدهما، وأنا في الآخر، له كديد ككديد الطحين(٢). قال: حتى دخلنا المسجد، فنظرت قريش إليَّ وإلى حمزة فأصابتهم كآبة لم يصبهم مثلها، فطاف ﷺ بالبيت وصلى الظهر معلنا، ثم رجع ومن معه إلى دار الأرقم، فسماني رسول الله ﷺ يومئذ الفاروق، فرق الله بي بين الحق والباطل(٣).

وسئل ابْنُ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ عن أَشَدِّ شَيْءٍ صَنَعَهُ الْمُشْرِكُونَ بِالنبي ﷺ فقَالَ: بَيْنَا النبي ﷺ يُصَلِّي فِي حِجْرِ الْكَعْبَةِ إِذْ أَقْبَلَ عُقْبَةُ بْنُ أَبِي مُعَيْطٍ فَوَضَعَ ثَوْبَهُ فِي عُنُقِهِ فَخَنَقَهُ خَنْقًا شَدِيدًا، فَأَقْبَلَ أَبُو بَكْرٍ حَتَّى أَخَذَ بِمَنْكِبِهِ وَدَفَعَهُ عَنِ النبي ﷺ قَالَ: {أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ ٱللَّهُ} الآيَةَ [غافر: ٢٨].

وعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بن مسعود ﷺ قَالَ: بَيْنَا النبي ﷺ سَاجِدٌ وَحَوْلَهُ نَاسٌ مِنْ قُرَيْشٍ، جَاءَ عُقْبَةُ بْنُ أَبِي مُعَيْطٍ بِسَلَى جَزُورٍ، فَقَذَفَهُ عَلَى ظَهْرِ النبي ﷺ فَلَمْ يَرْفَعْ رَأْسَهُ، فَجَاءَتْ فَاطِمَةُ عَلَيْهَا السَّلامُ فَأَخَذَتْهُ مِنْ ظَهْرِهِ، وَدَعَتْ عَلَى مَنْ صَنَعَ فَقَالَ النبي ﷺ: «اللَّهُمَّ عَلَيْكَ الْمَلأَ مِنْ قُرَيْشٍ أَبَا جَهْلِ بْنَ هِشَامٍ، وَعُتْبَةَ بْنَ رَبِيعَةَ، وَشَيْبَةَ بْنَ رَبِيعَةَ، وَأُمَيَّةَ بْنَ خَلَفٍ». فَرَأَيْتُهُمْ قُتِلُوا يَوْمَ بَدْرٍ، فَأُلْقُوا فِي بِئْرٍ غَيْرَ أُمَيَّةَ تَقَطَّعَتْ أَوْصَالُهُ، فَلَمْ يُلْقَ فِي الْبِئْرِ.

وعن خَبَّابٍ قال: أَتَيْتُ النبي ﷺ وَهْوَ مُتَوَسِّدٌ بُرْدَةً وَهْوَ فِي ظِلِّ الْكَعْبَةِ، وَقَدْ لَقِينَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ شِدَّةً، فَقُلْتُ: أَلا تَدْعُو اللَّهَ؟ فَقَعَدَ وَهْوَ مُحْمَرٌّ وَجْهُهُ فَقَالَ: «لَقَدْ كَانَ مَنْ قَبْلَكُمْ لَيُمْشَطُ بِمِشَاطِ الْحَدِيدِ مَا دُونَ عِظَامِهِ مِنْ لَحْمٍ أَوْ عَصَبٍ مَا يَصْرِفُهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ، وَيُوضَعُ الْمِنْشَارُ عَلَى مَفْرِقِ رَأْسِهِ، فَيُشَقُّ بِاثْنَيْنِ، مَا يَصْرِفُهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ، وَلَيُتِمَّنَّ اللَّهُ هَذَا الأَمْرَ حَتَّى يَسِيرَ الرَّاكِبُ مِنْ صَنْعَاءَ إِلَى حَضْرَمَوْتَ مَا يَخَافُ إِلَّا اللَّهَ»(٤).

(١) السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون، لعلي بن برهان الدين الحلبي، دار المعرفة، بيروت، د.ط، ١٤٠٠هـ. ١٩٨٠م، (٢/ ٢١)، والخصائص الكبرى، للحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، (١/ ٢٢٠).

(٢) أي: لذلك الجمع غبار ثائر من الأرض لشدة وطء الأقدام؛ لأن الكديد التراب الناعم إذا وطئ ثار غباره.

(٣) السيرة الحلبية، لبرهان الدين الحلبي، (٢/ ٢٢).

(٤) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: مناقب الأنصار، باب: ما لقي النبي r وأصحابه من المشركين بمكة، (٥/ ٤٥)، رقم (٣٨٥٢).

ودخل رسول الله ﷺ مكة في عمرة القضاء هو وأصحابه وكانت حالها على ما هي عليه من الشرك، وقد بشرهم الله تعالى بدخول مكة معتمرين. قال تعالى: {لَّقَدۡ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءۡيَا بِٱلۡحَقِّۖ لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمۡ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَۖ فَعَلِمَ مَا لَمۡ تَعۡلَمُواْ فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتۡحٗا قَرِيبًا} [الفتح: ٢٧].

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَقَامَ فِي عُمْرَةِ الْقَضَاءِ ثَلاثًا[١].

وعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قَالَ: قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَصْحَابُهُ فَقَالَ الْمُشْرِكُونَ: إِنَّهُ يَقْدَمُ عَلَيْكُمْ وَفْدٌ وَهَنَهُمْ حُمَّى يَثْرِبَ، وَأَمَرَهُمُ النبي ﷺ أَنْ يَرْمُلُوا الأَشْوَاطَ الثَّلاثَةَ، وَأَنْ يَمْشُوا مَا بَيْنَ الرُّكْنَيْنِ، وَلَمْ يَمْنَعْهُ أَنْ يَأْمُرَهُمْ أَنْ يَرْمُلُوا الأَشْوَاطَ كُلَّهَا إِلَّا الإِبْقَاءُ عَلَيْهِمْ[٢].

وعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قَالَ: «إِنَّمَا سَعَى النبي ﷺ بِالْبَيْتِ وَبَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ لِيُرِيَ الْمُشْرِكِينَ قُوَّتَهُ»[٣].

وعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «رَحِمَ اللّٰهُ امْرَأً أَرَاهُمْ الْيَوْمَ مِنْ نَفْسِهِ قُوَّةً». ثُمّ اسْتَلَمَ الرُّكْنَ، وَخَرَجَ يُهَرْوِلُ وَيُهَرْوِلُ أَصْحَابُهُ مَعَهُ حَتَّى إذَا وَارَاهُ الْبَيْتُ مِنْهُمْ وَاسْتَلَمَ الرُّكْنَ الْيَمَانِيَّ، مَشَى حَتَّى يَسْتَلِمَ الرُّكْنَ الْأَسْوَدَ ثُمَّ هَرْوَلَ كَذَلِك ثَلَاثَةَ أَطْوَافٍ وَمَشَى سَائِرَهَا[٤].

و) ولقد وجد أصحاب رسول الله ﷺ من صنوف العذاب ألوانًا على يد مشركي قريش، فكان أمر رسول الله لهم بالصبر وقوة التحمل حتى يجعل الله لهم مخرجًا؛ فإن قريشًا عدوا على من أسلم، ووثبت كلُّ قبيلة على من فيها من المسلمين فجعلوا يحبسونهم ويعذبونهم بالضرب والجوع والعطش وبرمضاء مكة إذا اشتدَّ الحر، يفتنونهم عن دينهم، فمنهم من يفتن من شدة البلاء الذي يصيبه، ومنهم من يصلب لهم، ويعصمه الله منهم.

- فأما بلال بن رباح: فكان أمية بن خلف يُخْرِجُه إذا حميت الظهيرة فيطرحه على ظهره في بطحاء مكة، ثم يأمر بالصخرة العظيمة فتوضع على صدره، ثم يقول له: لا تزال هكذا حتى تموت أو تكفر بمحمد وتعبد اللات والعزى، فيقول وهو في ذلك البلاء: أحد أحد.

(١) السنن، لأبي داود، كتاب: المناسك، باب: المقام في العمرة، (٢/ ٢٠٦)، رقم (١٩٩٧)، و المعجم الكبير، للطبراني، (٢٤/ ٢٦٥)، (٦٧٢)، والمستدرك على الصحيحين، للحاكم، كتاب: الصوم، (١/ ٦٦٠)، رقم (١٧٨٦). قال الشيخ شعيب الأرناؤوط في تعليقه على سنن أبي داود: «صحيح لغيره، وإسناد أبي داود حسن؛ لأن فيه محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي، صرح بالسماع عند الطبراني في الكبير وعند الحاكم، فانتفت شبهة تدليسه».

(٢) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: الحج، باب: كيف كان بدء الرمل، (٢/ ١٥٠)، رقم (١٦٠٢).

(٣) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: المغازي، باب: عمرة القضاء، (٥/ ١٤٢)، رقم (٤٢٥٧)، و الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: الحج، باب: استحباب الرمل في الطواف والعمرة، وفي الطواف الأول في الحج، (٢/ ٩٢٣)، رقم (١٢٦٦).

(٤) السيرة النبوية، لابن هشام ، (٢/ ٣٧٠).

وروى البلاذري عن عمرو بن العاص قال: مررت ببلال وهو يعذب في الرمضاء ولو أن بضعة لحم وضعت عليه لنضجت، وهو يقول: أنا كافر باللات والعزى. وأمية مغتاظ عليه، فيزيده عذابًا، فيقبل عليه فيدغت في حلقه فيغشى عليه ثم يفيق.

وروى ابن سعد عن حسان بن ثابت ﷺ قال: حججت فرأيت بلالًا في حبل طويل يمده الصبيان وهو يقول: أحد أحد، أنا أكفر باللات والعزى وهبل ونائلة وبوانة، فأضجعه أمية في الرمضاء، فمرَّ به أبو بكر الصديق ﷺ يومًا وهم يصنعون ذلك به، فقال لأمية بن خلف: أَلَا تَتَّقِي اللَّهَ فِي هَذَا الْمِسْكِينِ؟ حَتّى مَتَى؟ قَالَ: أَنْت الّذِي أَفْسَدْته فَأَنْقِذْهُ مِمّا تَرَى، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ، أَفْعَلُ، عِنْدِي غُلَامٌ أَسْوَدُ أَجْلَدُ مِنْهُ وَأَقْوَى، عَلَى دِينِك، أُعْطِيكَهُ بِهِ، قَالَ: قَدْ قَبِلْتُ، فَقَالَ: هُوَ لَك، فَأَعْطَاهُ أَبُو بَكْرٍ الصِّدّيقُ ﷺ غُلَامَهُ ذَلِكَ وَأَخَذَهُ فَأَعْتَقَهُ[١].

- وأما عمار بن ياسر: فقد أَخَذَه الْمُشْرِكُونَ فَلَمْ يَتْرُكُوهُ حَتَّى سَبَّ النبي ﷺ وَذَكَرَ آلِهَتَهُمْ بِخَيْرٍ، ثُمَّ تَرَكُوهُ، فَلَمَّا أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «مَا وَرَاءَكَ؟» قَالَ: شَرٌّ يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا تُرِكْتُ حَتَّى نِلْتُ مِنْكَ وَذَكَرْتُ آلِهَتَهُمْ بِخَيْرٍ. قَالَ: «كَيْفَ تَجِدُ قَلْبَكَ؟» قَالَ: مُطْمَئِنًّا بِالإِيمَانِ. قَالَ: «إِنْ عَادُوا فَعُدْ»[٢]. ونزل في شأنه قوله تعالى: {مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ} [النحل: ١٠٦].

ومن قبل ذلك صبرت أم عمار السيدة سمية على عذاب المشركين حتى مرَّ بها أبو جهل فطلب منها سبَّ النبي فرفضت، فطعنها في حيائها، فاستشهدت، فكانت أولَ شهيدةٍ في الإسلام، واستشهد كذلك زوجها ياسر، وكان رسول الله ﷺ يمرُّ عليهم فيأمرهم بالصبر ويبشرهم بالجنة، يقول: «صَبْرًا آلَ يَاسِرٍ فَإِنَّ مَوْعِدَكُمُ الْجَنَّةَ».

٢. النموذج الثاني: مجتمع الحبشة:

كانت الحبشة كقريش مجتمعًا غير مسلم، ولكنه كان يكفل للأقلية المسلمة فيه العدل، ويقدم لهم الحماية والحرية الدينية، فكيف كانت حياة الصحابة في الحبشة؟

إن رسول الله ﷺ لما رأى ما يصيب أصحابه من البلاء من أهل مكة وتعذيبهم عندما أظهروا الإسلام، قال لهم: لو خرجتم إلى أرض الحبشة؛ فإن بها ملكًا عظيمًا لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجًا مما أنتم فيه، فخرج قوم وستر الباقون إسلامهم، وكانت أرض

(١) المرجع السابق، (١/ ٣١٧).

(٢) الطبقات الكبرى، لابن سعد، (٣/ ٢٤٩)، والمستدرك على الصحيحين، للحاكم، كتاب: التفسير، تفسير سورة النحل، (٢/ ٣٨٩)، رقم (٣٣٦٢). قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه». ووافقه الذهبي.

الحبشة متجرًا لقريش، فخرج عند ذلك أصحاب رسول الله ﷺ إلى أرض الحبشة مخافة الفتنة، وفرارًا إلى الله بدينهم، فكانت أول هجرة في الإسلام، وكانوا أحدَ عشر نفرًا وأربع نسوة متسللين سرًّا، فصادف وصولهم إلى البحر سفينتين للتجار، فحملوهم فيهما إلى أرض الحبشة، وكان مخرجهم في رجب من السنة الخامسة من النبوة، وخرجت قريش في آثارهم فقاتلوهم.

وكان أول من خرج عثمان بن عفان معه امرأته رقية بنت رسول الله ﷺ والزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، وجعفر بن أبي طالب، وأبو سلمة وامرأته أم سلمة واسمها هند بنت أبي أمية، وعبد الله بن مسعود فيمن خرج معهم رضي الله عنهم فأقاموا عند النجاشي شعبان ورمضان، وقدموا في شوال ولم يدخل أحدهم مكة، فآذوهم عشائرهم، فأذن لهم رسول الله ﷺ في الخروج مرة أخرى، فخرجوا في جماعة من رجال ونساء، وكان جميع من لحق بأرض الحبشة سوى من ولد بها وأبنائهم الذين خرجوا بهم صغارًا نيفًا وثمانين رجلًا وإحدى عشرة امرأة، ولما سمعوا بمهاجرة النبي ﷺ إلى المدينة رجع منهم ثلاثة وثلاثون رجلًا وثمان نسوة، فمات منهم رجل بمكة وحبس سبعة، وشهد بدرًا منهم أربعة وعشرون.

وعَنْ أُمِّ سَلَمَةَ بِنْتِ أَبِي أُمَيَّةَ بْنِ الْمُغِيرَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا زَوْجِ النبي ﷺ أَنَّهَا قَالَتْ: لَمَّا ضَاقَتْ عَلَيْنَا مَكَّةُ وَأُوذِيَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَفُتِنُوا وَرَأَوْا مَا يُصِيبُهُمْ مِنَ الْبَلَاءِ وَالْفِتْنَةِ فِي دِينِهِمْ، وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ من لا يَسْتَطِيعُ دَفْعَ ذَلِكَ عَنْهُمْ، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي مَنْعَةٍ مِنْ قَوْمِهِ وَعَمِّهِ لَا يَصِلُ إِلَيْهِ شَيْءٌ مِمَّا يَكْرَهُ مِمَّا يَنَالُ أَصْحَابَهُ، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ بِأَرْضِ الْحَبَشَةِ مَلِكًا لَا يُظْلَمُ أَحَدٌ عِنْدَهُ فَالْحَقُوا بِبِلَادِهِ حَتَّى يَجْعَلَ اللَّهُ لَكُمْ فَرَجًا وَمَخْرَجًا مِمَّا أَنْتُمْ فِيهِ». فَخَرَجْنَا إِلَيْهَا أَرْسَالًا حَتَّى اجْتَمَعْنَا بِهَا فَنَزَلْنَا خَيْرِ دَارٍ إِلَى خَيْرِ جَارٍ أَمِنَّا عَلَى دِينِنَا وَلَمْ نَخْشَ مِنْهُ ظُلْمًا[١].

وعَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ: لَمَّا نَزَلْنَا أَرْضَ الْحَبَشَةِ جَاوَرْنَا بِهَا خَيْرَ جَارٍ النَّجَاشِيَّ، أَمِنَّا عَلَى دِينِنَا، وَعَبَدْنَا اللَّهَ تَعَالَى لَا نُؤْذَى وَلَا نَسْمَعُ شَيْئًا نَكْرَهُهُ، فَلَمَّا بَلَغَ ذَلِكَ قُرَيْشًا، ائْتَمَرُوا بَيْنَهُمْ أَنْ يَبْعَثُوا إِلَى النَّجَاشِيِّ فِينَا رَجُلَيْنِ مِنْهُمْ جَلْدَيْنِ، وَأَنْ يُهْدُوا لِلنَّجَاشِيِّ هَدَايَا مِمَّا يُسْتَطْرَفُ مِنْ مَتَاعِ مَكَّةَ، وَكَانَ مِنْ أَعْجَبِ مَا يَأْتِيهِ مِنْهَا الْأُدْمُ، فَجَمَعُوا لَهُ أُدْمًا كَثِيرًا، وَلَمْ يَتْرُكُوا مِنْ بَطَارِقَتِهِ بِطْرِيقًا إِلَّا أَهْدَوْا لَهُ هَدِيَّةً، ثُمَّ بَعَثُوا بِذَلِكَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي رَبِيعَةَ، وَعَمْرَو بْنَ الْعَاصِ، وَأَمَرُوهُمَا بِأَمْرِهِمْ وَقَالُوا لَهُمَا: ادْفَعَا إِلَى كُلِّ بِطْرِيقٍ هَدِيَّتَهُ قَبْلَ أَنْ تُكَلِّمَا النَّجَاشِيَّ فِيهِمْ، ثُمَّ قَدِّمَا إِلَى النَّجَاشِيِّ هَدَايَاهُ ثُمَّ سَلَاهُ أَنْ يُسَلِّمَهُمْ إِلَيْكُمَا قَبْلَ أَنْ يُكَلِّمَهُمْ.

(١) السنن الكبرى، للبيهقي، كتاب: السير، باب: الإذن بالهجرة، (٩/ ١٦)، رقم (١٧٧٣٤).

قَالَتْ: فَخَرَجَا حَتَّى قَدِمَا عَلَى النّجَاشِيِّ... ثُمَّ إِنّهُمَا قَدّمَا هَدَايَاهُمَا إِلَى النّجَاشِيِّ فَقَبِلَهَا مِنْهُمَا، ثُمّ كَلّمَاهُ فَقَالَا لَهُ: أَيّهَا الْمَلِكُ إِنّهُ قَدْ ضَوَى إِلَى بَلَدِك مِنّا غِلْمَانٌ سُفَهَاءُ فَارَقُوا دِينَ قَوْمِهِمْ وَلَمْ يَدْخُلُوا فِي دِينِك، وَجَاءُوا بِدِينٍ ابْتَدَعُوهُ لَا نَعْرِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْت، وَقَدْ بَعَثَنَا إلَيْك فِيهِمْ أَشْرَافُ قَوْمِهِمْ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَعْمَامِهِمْ وَعَشَائِرِهِمْ لِتَرُدّهُمْ إلَيْهِمْ فَهُمْ أَعْلَى بِهِمْ عَيْنًا... قَالَتْ: فَقَالَتْ بَطَارِقَتُهُ حَوْلَهُ: صَدَقَا أَيّهَا الْمَلِكُ قَوْمُهُمْ أَعْلَى بِهِمْ عَيْنًا، وَأَعْلَمُ بِمَا عَابُوا عَلَيْهِمْ فَأَسْلِمْهُمْ إلَيْهِمَا فَلْيَرُدّاهُمْ إلَى بِلَادِهِمْ وَقَوْمِهِمْ. قَالَتْ: فَغَضِبَ النّجَاشِيّ، ثُمّ قَالَ: لَاهَا اللّهِ إذَنْ لَا أُسْلِمُهُمْ إلَيْهِمَا، وَلَا يَكَادُ قَوْمٌ جَاوَرُونِي، وَنَزَلُوا بِلَادِي، وَاخْتَارُونِي عَلَى مَنْ سِوَايَ حَتّى أَدْعُوَهُمْ فَأَسْأَلَهُمْ عَمّا يَقُولُ هَذَانِ فِي أَمْرِهِمْ. فَإِنْ كَانُوا كَمَا يَقُولَانِ أَسْلَمْتهمْ إلَيْهِمَا، وَرَدَدْتُهُمْ إلَى قَوْمِهِمْ، وَإِنْ كَانُوا عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ مَنَعْتُهُمْ مِنْهُمَا، وَأَحْسَنْتُ جِوَارَهُمْ مَا جَاوَرُونِي.

كلمة جعفر بن أبي طالب إلى النجاشي:

وكَلّمَهُ جَعْفَرُ بْنُ أَبِي طَالِبٍ فَقَالَ لَهُ: أَيّهَا الْمَلِكُ، كُنّا قَوْمًا أَهْلَ جَاهِلِيّةٍ: نَعْبُدُ الْأَصْنَامَ، وَنَأْكُلُ الْمَيْتَةَ، وَنَأْتِي الْفَوَاحِشَ، وَنَقْطَعُ الْأَرْحَامَ، وَنُسِيءُ الْجِوَارَ، وَيَأْكُلُ الْقَوِيُّ مِنّا الضّعِيفَ، فَكُنَّا عَلَى ذَلِكَ حَتّى بَعَثَ اللّهُ إلَيْنَا رَسُولًا مِنّا، نَعْرِفُ نَسَبَهُ وَصِدْقَهُ وَأَمَانَتَهُ وَعَفَافَهُ، فَدَعَانَا إلَى اللّهِ لِنُوَحّدَهُ وَنَعْبُدَهُ وَنَخْلَعَ مَا كُنّا نَعْبُدُ نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ الْحِجَارَةِ وَالْأَوْثَانِ، وَأَمَرَنَا بِصِدْقِ الْحَدِيثِ، وَأَدَاءِ الْأَمَانَةِ، وَصِلَةِ الرّحِمِ، وَحُسْنِ الْجِوَارِ، وَالْكَفّ عَنْ الْمَحَارِمِ وَالدّمَاءِ، وَنَهَانَا عَنْ الْفَوَاحِشِ، وَقَوْلِ الزّورِ، وَأَكْلِ مَالِ الْيَتِيمِ، وَقَذْفِ الْمُحْصَنَاتِ، وَأَمَرَنَا أَنْ نَعْبُدَ اللّهَ وَحْدَهُ لَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَأَمَرَنَا بِالصّلَاةِ وَالزّكَاةِ وَالصّيَامِ، قَالَتْ: فَعَدّدَ عَلَيْهِ أُمُورَ الْإِسْلَامِ، فَصَدّقْنَاهُ وَآمَنّا بِهِ وَاتّبَعْنَاهُ عَلَى مَا جَاءَ بِهِ مِنَ اللّهِ فَعَبَدْنَا اللّهَ وَحْدَهُ فَلَمْ نُشْرِكْ بِهِ شَيْئًا، وَحَرّمْنَا مَا حَرّمَ عَلَيْنَا، وَأَحْلَلْنَا مَا أَحَلّ لَنَا، فَعَدَا عَلَيْنَا قَوْمُنَا، فَعَذّبُونَا، وَفَتَنُونَا عَنْ دِينِنَا، لِيَرُدّونَا إلَى عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ مِنْ عِبَادَةِ اللّهِ تَعَالَى، وَأَنْ نَسْتَحِلّ مَا كُنَّا نَسْتَحِلُّ مِنَ الْخَبَائِثِ فَلَمَّا قَهَرُونَا وَظَلَمُونَا وَضَيّقُوا عَلَيْنَا، وَحَالُوا بَيْنَنَا وَبَيْنَ دِينِنَا، خَرَجْنَا إلَى بِلَادِك، وَاخْتَرْنَاك عَلَى مَنْ سِوَاك، وَرَغِبْنَا فِي جِوَارِك، وَرَجَوْنَا أَنْ لَا نُظْلَمَ عِنْدَك أَيّهَا الْمَلِكُ.

قَالَتْ: فَقَالَ لَهُ النّجَاشِيُّ: هَلْ مَعَك مِمّا جَاءَ بِهِ عَنْ اللهِ مِنْ شَيْءٍ؟ قَالَتْ: فَقَالَ لَهُ جَعْفَرٌ: نَعَمْ. فَقَالَ لَهُ النّجَاشِيُّ: فَاقْرَأْهُ عَلَيّ. قَالَتْ: فَقَرَأَ عَلَيْهِ صَدْرًا مِنْ «كهيعص» قَالَتْ: فَبَكَى وَاللّهِ النّجَاشِيُّ حَتّى اخْضَلّتْ لِحْيَتُهُ وَبَكَتْ أَسَاقِفَتُهُ حَتّى أَخْضَلُوا مَصَاحِفَهُمْ حِينَ سَمِعُوا مَا تَلَا عَلَيْهِمْ. ثُمّ قَالَ لَهُمُ النّجَاشِيُّ: إنَّ هَذَا وَالّذِي جَاءَ بِهِ عِيسَى لَيَخْرُجُ مِنْ مِشْكَاةٍ وَاحِدَةٍ. انْطَلِقَا.

قَالَتْ: فَلَمّا خَرَجَا مِنْ عِنْدِهِ قَالَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ: وَاللّهِ لَآتِيَنّهُ غَدًا عَنْهُمْ بِمَا أَسْتَأْصِلُ بِهِ خَضْرَاءَهُمْ. قَالَتْ: فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللّهِ بْنُ أَبِي رَبِيعَةَ، وَكَانَ أَتْقَى الرّجُلَيْنِ فِينَا: لَا نَفْعَلْ؛ فَإِنَّ لَهُمْ أَرْحَامًا وَإِنْ كَانُوا قَدْ

خَالَفُونَا، قَالَ: وَاللّهِ لَأُخْبِرَنّهُ أَنّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنّ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ عَبْدٌ. قَالَتْ: ثُمّ غَدَا عَلَيْهِ مِنْ الْغَدِ فَقَالَ لَهُ: أَيّهَا الْمَلِكُ إنّهُمْ يَقُولُونَ فِي عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ قَوْلًا عَظِيمًا، فَأَرْسِلْ إلَيْهِمْ فَسَلْهُمْ عَمّا يَقُولُونَ فِيهِ. قَالَتْ: فَأَرْسَلَ إلَيْهِمْ لِيَسْأَلَهُمْ عَنْهُ. قَالَتْ: وَلَمْ يَنْزِلْ بِنَا مِثْلُهَا قَطّ. فَاجْتَمَعَ الْقَوْمُ ثُمّ قَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضِ: مَاذَا تَقُولُونَ فِي عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ إذَا سَأَلَكُمْ عَنْهُ؟ قَالُوا: نَقُولُ وَاَللّهِ مَا قَالَ اللّهُ وَمَا جَاءَنَا بِهِ نَبِيّنَا، كَائِنًا فِي ذَلِكَ مَا هُوَ كَائِنٌ. قَالَتْ: فَلَمّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالَ لَهُمْ: مَاذَا تَقُولُونَ فِي عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ؟ قَالَتْ: فَقَالَ جَعْفَرُ بْنُ أَبِي طَالِبٍ: نَقُولُ فِيهِ الّذِي جَاءَنَا بِهِ نَبِيّنَا ﷺ هُوَ عَبْدُ اللّهِ وَرَسُولُهُ وَرُوحُهُ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إلَى مَرْيَمَ الْعَذْرَاءِ الْبَتُولِ. قَالَتْ: فَضَرَبَ النّجَاشِيّ بِيَدِهِ إلَى الْأَرْضِ فَأَخَذَ مِنْهَا عُودًا، ثُمّ قَالَ: وَاَللّهِ مَا عَدَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ مَا قُلْتَ هَذَا الْعُودَ. قَالَتْ: فَتَنَاخَرَتْ[١] بَطَارِقَتُهُ حَوْلَهُ حِينَ قَالَ مَا قَالَ، فَقَالَ: وَإِنْ نَخَرْتُمْ وَاَللّهِ، اذْهَبُوا فَأَنْتُمْ شُيُومٌ بِأَرْضِي، وَالشّيُومُ الْآمِنُونَ، مَنْ سَبّكُمْ غَرِمَ، مَا أُحِبّ أَنّ لِي دَبْرًا[٢] مِنْ ذَهَبٍ وَأَنّي آذَيْت رَجُلًا مِنْكُمْ، رُدّوا عَلَيْهِمَا هَدَايَاهُمَا، فَلَا حَاجَةَ لِي بِهَا، فَوَاَللّهِ مَا أَخَذَ اللّهُ مِنّي الرّشْوَةَ حِينَ رَدّ عَلَيّ مُلْكِي، فَآخُذَ الرّشْوَةَ فِيهِ، وَمَا أَطَاعَ النّاسَ فِيّ فَأُطِيعَهُمْ فِيهِ. قَالَتْ: فَخَرَجَا مِنْ عِنْدِهِ مَقْبُوحَيْنِ مَرْدُودًا عَلَيْهِمَا مَا جَاءَا بِهِ، وَأَقَمْنَا عِنْدَهُ بِخَيْرِ دَارٍ مَعَ خَيْرِ جَارٍ.

آثر كثير من الصحابة البقاء في الحبشة حتى بعد هجرة النبي ﷺ إلى المدينة:

فإنه لما التجأ المهاجرون الأولون إلى الحبشة فأكرمهم النجاشي وبقوا هنالك آمنين من اضطهاد قريش، ولما هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة، عاد أربعون من المهاجرين والتحقوا بالنبي ﷺ بالمدينة، وبقي منهم في الحبشة نحو خمسين أو ستين تحت حماية النجاشي.

رسائل النبي ﷺ إلى النجاشي:

حمل عمرو بن الضمري رسالتين من رسول الله إلى النجاشي، يدعوه في إحداهما إلى الإسلام، وفي الأخرى يطلب منه أن يزوجه بأم حبيبة:

بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى النجاشي الأصحم ملك الحبشة، فإني أحمد إليك الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن، وأشهد أن عيسى بن مريم روح الله وكلمته ألقاها إلى مريم البتول الطيبة الحصينة، فحملت بعيسى من روحه، ونفخه كما خلق آدم بيده ونفخه، وإني أدعوك إلى الله وحده لا شريك له، والموالاة على طاعته، وأن تتبعني وتؤمن بالذي جاءني، فإني رسول الله، وإني أدعوك وجنودك إلى الله فقد بلغت ونصحت، فاقبلوا نصحي والسلام على من اتبع الهدى.

(١) تناخرت: زمزمت في غضب.

(٢) الدبر «بلسان الحبشة»: الجبل.

فما وصل إليه الكتاب وضعه على عينيه ونزل عن سريره فجلس على الأرض ثم أسلم وكتب الجواب للنبي، ﷺ، وهذا هو:

بسم الله الرحمن الرحيم، إلى محمد رسول الله، من النجاشي الأصحم بن أبجر، سلام عليك يا نبي الله ورحمة الله وبركات الله الذي لا إله إلا هو الذي هداني إلى الإسلام، أما بعد: فقد بلغني كتابك يا رسول الله فيما ذكرت من أمر عيسى، فورب السماء والأرض أن عيسى ما يزيد على ما ذكرت، وقد عرفنا ما بَعثت به إلينا، وقد قرينا ابن عمك وأصحابه، فأشهد أنك رسول الله صادقًا مصدقًا، وقد بايعتك وبايعت ابن عمك وأسلمت على يديه لله رب العالمين، وأرسلت إليك بابني أرها بن الأصحم بن أبجر فإني لا أملك إلا نفسي، وإن شئت أن آتيك فعلت يا رسول الله[1].

إسلام النجاشي:

وروى ابن إسحاق: اجْتَمَعَتِ الْحَبَشَةُ فَقَالُوا لِلنّجَاشِيّ: إنّك قَدْ فَارَقْتَ دِينَنَا وَخَرَجُوا عَلَيْهِ، فَأَرْسَلَ إلَى جَعْفَرٍ وَأَصْحَابِهِ فَهَيّأَ لَهُمْ سُفُنًا وَقَالَ: ارْكَبُوا فِيهَا وَكُونُوا كَمَا أَنْتُمْ، فَإِنْ هُزِمْتُ فَامْضُوا حَتّى تَلْحَقُوا بِحَيْثُ شِئْتُمْ، وَإِنْ ظَفِرْتُ فَاثْبُتُوا، ثُمّ عَمَدَ إلَى كِتَابٍ فَكَتَبَ فِيهِ هُوَ يَشْهَدُ أَنْ لَا إلَهَ إلّا اللّهُ وَأَنّ مُحَمّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَيَشْهَدُ أَنّ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَرُوحُهُ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إلَى مَرْيَمَ[2].

خَطبَ النجاشي أمَّ حبيبة لرسول الله ﷺ:

تَزَوّجَ رَسُولُ اللّهِ ﷺ أُمّ حَبِيبَةَ، وَاسْمُهَا رَمْلَةُ بِنْتُ أَبِي سُفْيَانَ بْنِ حَرْبٍ، زَوّجَهُ إيّاهَا خَالِدُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ، وَهُمَا بِأَرْضِ الْحَبَشَةِ، وَأَصْدَقَهَا النّجَاشِيّ عَنْ رَسُولِ اللّهِ ﷺ أَرْبَعَمِئَةِ دِينَارٍ، وَهُوَ الّذِي كَانَ خَطَبَهَا عَلَى رَسُولِ اللّهِ ﷺ وَكَانَتْ قَبْلَهُ عِنْدَ عُبَيْدِ اللّهِ بْنِ جَحْشٍ الْأَسَدِيّ[3].

فرح النجاشي بنصر المسلمين في بدر:

وقد رُوي أن وقعة بدر حين انتهى خبرها إلى النجاشي رحمه الله، وعلم بها قَبْلَ مَنْ عنده مِنَ المسلمين، فأرسل إليهم، فلما دخلوا عليه إذا هو قد لبس مسحًا وقعد على التراب والرماد، فقالوا له: ما هذا أيها الملك؟ فقال: إنا نجد في الإنجيل أن الله سبحانه إذا أحدث بعبده نعمة وجب على العبد

(١) دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني البيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، (٢/ ١٨٨).

(٢) السيرة النبوية، لابن هشام، (١/ ٣٤٠).

(٣) المرجع السابق، (٢/ ٦٤٥).

أن يحدث لله تواضعًا، وأن الله قد أحدث إلينا وإليكم نعمة عظيمة، وهي أن النبي محمدًا ﷺ بلغني أنه التقى هو وأعداؤه بوادٍ يقال له: بدر. كثير الأراك، وأن الله تعالى قد هزم أعداءه فيه، ونصر دينه.

علاقة رسول الله والصحابة بالنجاشي:

وذكر أن جعفرًا ﷺ ولد له بأرض الحبشة ثلاثة أولاد: محمد، وعون، وعبد الله. وكان النجاشي قد ولد له مولود يوم ولد عبد الله، فأرسل إلى جعفر يسأله كيف أسميت ابنك؟ فقال: عبد الله. فسمى النجاشي ابنه عبد الله، وأرضعته أسماء بنت عميس امرأة جعفر مع ابنها عبد الله، فكانا يتواصلان بتلك الأخوة[(١)].

وقال السهيلي: ومن رواية يونس عن ابن إسحاق أن أبا نيزر مولى علي بن أبي طالب ﷺ كان ابنًا للنجاشي نفسه، وأن عليًّا ﷺ وجده عند تاجر بمكة فاشتراه منه وأعتقه مكافأة لما صنع أبوه مع المسلمين[(٢)].

هدايا النجاشي لرسول الله:

أ) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أهدى النجاشي إلى رسول الله ﷺ بغلة فكان يركبها، وبعث إليه بقدح وكان يشرب فيه.

ب) وعن جابر رضي الله عنهما قال: أهدى النجاشي إلى رسول الله ﷺ قارورة وكانت أول ما عملت له.

ج) وعَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ قَالَتْ: أَهْدَى النَّجَاشِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَلْقَةً فِيهَا خَاتَمُ ذَهَبٍ فِيهِ فَصٌّ حَبَشِيٌّ، فَأَخَذَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِعُودٍ وَإِنَّهُ لَمُعْرِضٌ عَنْهُ، ثُمَّ دَعَا ابْنَةَ ابْنَتِهِ أُمَامَةَ بِنْتَ أَبِي الْعَاصِ فَقَالَ: «تَحَلَّيْ بِهَذَا يَا بُنَيَّةُ»[(٣)].

د) وعن بريدة بن الحصيب قال: أَهْدَى النَّجَاشِيُّ إِلَى النبي ﷺ خُفَّيْنِ سَاذَجَيْنِ أَسْوَدَيْنِ، فَلَبِسَهُمَا وَمَسَحَ عَلَيْهِمَا[(٤)].

(١) الروض الأُنُف في تفسير السيرة النبوية، للإمام أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله الخثعمي السُّهَيْلي، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط١، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م، (٤/١٠٣).

(٢) المرجع السابق، (٢/١١٨).

(٣) السنن، للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، تحقيق وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م، كتاب: اللباس، باب: النهى عن خاتم الذهب، (٢/١٢٠٢)، رقم (٣٦٤٤)، والسنن، لأبي داود، كتاب: الخاتم، باب: ما جاء في الذهب للنساء، (٤/٩٢)، رقم (٤٢٣٥)، والمسند، لأحمد، (٤١/٣٧٣)، رقم (٢٤٨٨٠). قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: «إسناده حسن».

(٤) السنن، لابن ماجه، كتاب: اللباس، باب: الخفاف السود، (٢/ ١١٩٦)، رقم (٣٦٢٠)، والسنن الكبرى، للبيهقي، (١/ ٤٢٤)، رقم (١٣٤٥). والحديث فيه ضعف. ينظر: المهذب في اختصار السنن الكبير، اختصره: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي الشافعي، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي، بإشراف: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، دار الوطن، الرياض، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م، (١/٢٨٢).

- فرح الحبشة بقدوم رسول الله ﷺ إلى المدينة، وحفاوته ﷺ بمقدم وفد الحبشة إلى المدينة:

عَنْ أَنَسٍ قَالَ: لَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ لَعِبَتِ الْحَبَشَةُ لِقُدُومِهِ فَرَحًا بِذَلِكَ لَعِبُوا بِحِرَابِهِمْ[(١)].

وَقَالَتْ عَائِشَةُ: رَأَيْتُ النبي ﷺ يَسْتُرُنِي، وَأَنَا أَنْظُرُ إِلَى الْحَبَشَةِ وَهُمْ يَلْعَبُونَ فِي الْمَسْجِدِ، فَزَجَرَهُمْ عُمَرُ فَقَالَ النبي ﷺ: «دَعْهُمْ، أَمْنًا بَنِي أَرْفِدَةَ». يَعْنِي: مِنَ الأَمْنِ[(٢)].

وعن أبي قتادة قال: لما قدم وفد النجاشي على رسول الله ﷺ فكان يخدمهم بنفسه فقال له أصحابه: نحن نكفيك. فقال: «إنهم كانوا يكرمون أصحابي وأحب أن أكافيهم»[(٣)].

وكان رسول الله ﷺ يتحدث مع أصحابه أحيانًا ببعض ألفاظ الحبشة، فعَنْ أُمِّ خَالِدٍ بِنْتِ خَالِدٍ، وَقَدْ قَدِمَتْ مِنْ أَرْضِ الْحَبَشَةِ وَهِيَ جُوَيْرِيَةٌ أَنَّ النبي ﷺ أُتِيَ بِثِيَابٍ فِيهَا خَمِيصَةٌ[(٤)] سَوْدَاءُ صَغِيرَةٌ، فَقَالَ: «مَنْ تَرَوْنَ نَكْسُو هَذِهِ؟» فَسَكَتَ الْقَوْمُ قَالَ: «ائْتُونِي بِأُمِّ خَالِدٍ». فَأُتِيَ بِهَا تُحْمَلُ، فَأَخَذَ الْخَمِيصَةَ بِيَدِهِ فَأَلْبَسَهَا وَقَالَ: «أَبْلِي وَأَخْلِقِي»[(٥)]. وَكَانَ فِيهَا عَلَمٌ أَخْضَرُ أَوْ أَصْفَرُ فَقَالَ: «يَا أُمَّ خَالِدٍ، هَذَا سَنَاهْ». وَسَنَاهْ بِالْحَبَشِيَّةِ: حَسَنٌ[(٦)].

---

(١) السنن، لأبي داود، كتاب: الأدب، باب: في النهى عن الغناء، (٤/ ٢٨١)، رقم (٤٩٢٣). قال الضياء في الأحاديث المختارة، د. عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ١٤١٠هـ، ١٩٨٩م، (٢/ ٣٢٩): «إسناده صحيح».

(٢) يشير إلى أن المعنى: اتركهم من جهة إنا آمناهم أمنا؛ أي: العبوا بأمان. و«أرفدة» لقب للحبشة سموا به؛ لأن أرفدة كان أشهر أجدادهم. والحديث في: الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: المناقب، باب: قصة الحبش، (٤/ ١٨٥)، رقم (٣٥٢٩)، والمسند الصحيح، لمسلم، كتاب: صلاة العيدين، باب: الرخصة في اللعب الذي لا معصية فيه في أيام العيد، (٢/ ٦٠٩)، رقم (٨٩٢).

(٣) المصباح المضي في كتاب النبي الأمي ورسله إلى ملوك الأرض من عربي وعجمي: لأبي عبد الله جمال الدين محمد أو عبد الله بن علي بن أحمد الأنصاري بن حديدة، تحقيق: محمد عظيم الدين، عالم الكتب، بيروت، د.ط، د.ت، (٢/ ٣٦).

(٤) ثوب خز أو صوف معلم، وقيل: لا تسمى «خميصة» إلا أن تكون سوداء معلمة، وكانت من لباس الناس قديمًا، وجمعها الخمائص.

(٥) والمعنى: أبلي وأخلقي كثيرًا. أي: أنك ستعيشين حتى تستهلكي الكثير الكثير من الثياب، فهو دعاء لها بطول العمر، فبقيت حتى طال عمرها وذكرها الناس بذلك.

(٦) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: اللباس، باب: الخميصة السوداء، (٧/ ١٤٨)، رقم (٥٨٢٣).

صلاة الغائب على النجاشي:

عَنْ جَابِرٍ رضي الله عنه قَالَ النبي ﷺ حِينَ مَاتَ النَّجَاشِيُّ: «مَاتَ الْيَوْمَ رَجُلٌ صَالِحٌ، فَقُومُوا فَصَلُّوا عَلَى أَخِيكُمْ أَصْحَمَةَ»[١].

روايات حول اشتراك المسلمين مع النجاشي في حربه مع عدوه:

أ) جاء في المبسوط للسرخسي (١٠/ ١٦٦):

قال: وَإِذَا كَانَ قَوْمٌ مِنْ الْمُسْلِمِينَ مُسْتَأْمَنِينَ فِي دَارِ الْحَرْبِ فَأَغَارَ عَلَى تِلْكَ الدَّارِ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْحَرْبِ لَمْ يَحِلَّ لِهَؤُلَاءِ الْمُسْلِمِينَ أَنْ يُقَاتِلُوهُمْ؛ لِأَنَّ فِي الْقِتَالِ تَعْرِيضَ النَّفْسِ، فَلَا يَحِلُّ ذَلِكَ إلَّا عَلَى وَجْهِ إعْلَاءِ كَلِمَةِ اللَّهِ عز وجل وَإِعْزَازِ الدِّينِ، وَذَلِكَ لَا يُوجَدُ هَهُنَا؛ لِأَنَّ أَحْكَامَ أَهْلِ الشِّرْكِ غَالِبَةٌ فِيهِمْ، فَلَا يَسْتَطِيعُ الْمُسْلِمُونَ أَنْ يَحْكُمُوا بِأَحْكَامِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ، فَكَانَ قِتَالُهُمْ فِي الصُّورَةِ لِإِعْلَاءِ كَلِمَةِ الشِّرْكِ، وَذَلِكَ لَا يَحِلُّ إلَّا أَنْ يَخَافُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ مِنْ أُولَئِكَ، فَحِينَئِذٍ لَا بَأْسَ بِأَنْ يُقَاتِلُوهُمْ لِلدَّفْعِ عَنْ أَنْفُسِهِمْ لَا لِإِعْلَاءِ كَلِمَةِ الشِّرْكِ، وَالْأَصْلُ فِيهِ حَدِيثُ جَعْفَرٍ رضي الله عنه، فَإِنَّهُ قَاتَلَ بِالْحَبَشَةِ مَعَ الْعَدُوِّ الَّذِي كَانَ قَصَدَ النَّجَاشِيَّ، وَإِنَّمَا فَعَلَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ مَعَ الْمُسْلِمِينَ يَوْمَئِذٍ آمِنًا عِنْدَ النَّجَاشِيِّ فَكَانَ يَخَافُ عَلَى نَفْسِهِ وَعَلَى الْمُسْلِمِينَ مِنْ غَيْرِهِ، فَعَرَفْنَا أَنَّهُ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ عِنْدَ الْخَوْفِ.

ب) وقال البيهقي في معرفة السنن والآثار (١٤/٤٦٣):

أخبرنا أبو سعيد، حدثنا أبو العباس، أخبرنا الربيع قال: قال الشافعي: قد قيل: يقاتلونهم. قد قاتل الزبير وأصحاب له ببلاد الحبشة مشركين عن مشركين، ثم ساق الكلام إلى أن قال: ولو قال قائل: يمنع عن قتالهم لمعانٍ ذكرها كان مذهبًا، ثم ساق الكلام إلى أن قال: ولا نعلم خبر الزبير يثبت، ولو ثبت كان النجاشي مسلمًا، كان آمن برسول الله ﷺ وصلى النبي ﷺ عليه.

قال أحمد: النجاشي كان مسلمًا كما قال الشافعي: وحديث أم سلمة في قصة الزبير حديث حسن. وكان ذلك قبل نزول هذه الأحكام في الغنيمة والخمس والجزية التي لأجلها استحب الشافعي أن لا يقاتلوا إن لم يستكرهوهم على قتالهم.

وكلام الإمام الشافعي ذكره في «الأم»، وفي هذه المسألة يظهر ويتضح أن الواقع الزمني والحال الاجتماعي الذي صيغت فيه المؤلفات والآراء الفقهية الكبرى كان له تأثير في توجيه أو تغليب نموذج من نماذج التعايش في هدي النبي ﷺ على نموذج آخر، فإن الدولة والحضارة الإسلامية في زمانها

(١) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: مناقب الصحابة، باب: موت النجاشي، (٥/ ٥١)، رقم (٣٩٢٥).

الأول كانت في أوج ازدهارها وقوتها، ولقد انشغل الفقهاء المجتهدون حينئذ بالفقه الزمني، والذي كان واجب وقتهم ولا غضاضة عليهم في ذلك، فإن نموذج الحبشة وهو أن يكون المسلمون أقلية مضطهدة وهاربة من أرض إلى أرض وتعيش في ظروف أمن وعدل وحرية في ظل دولة غير إسلامية، فهذا النموذج أو هذه الحالة قد تبدو في القرن الثاني أو الثالث الهجري مجرد فرض مستبعد قيامه، وعليه فإنَّ الفقهاء لم يستجيزوا التعامل معه أو تصوره؛ كي لا يكون تأصيل أحكام لمثل هذا النموذج فيها ذريعة للضعف، فكان ميلهم إلى نموذج المدينة الذي تركهم عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون، وهو نموذج قوة الدولة والأفراد ومنعتهم.

والذي يحاول هذا البحث أن ينتهي إليه أنَّ النماذج الأربعة في التعايش مع الآخر فردًا كان أو دولة هي نماذجُ قائمة لم تنسخ، وواقع وحال الأفراد أو الجماعات هو الذي يحدد للمسلم في هدي أي نموذج يمكن أن يتواصلَ ويتعاونَ ويحقق السلام الاجتماعي والتعايش مع الآخر.

ودور العلماء المجتهدين في عصرنا الحاضر هو التعمُّق في إدراك هذه النماذج الأربعة وحسن الاستفادة منها باستخلاص الأحكام الفقهية والشرعية التي تحقق للمسلم فردًا أو جماعة المصلحة، وتحقق له الأمن والحرية، وتحقق له التوفيق بين القيام بمتطلبات دينه من دعوة للحق ومن تأدية للعبادات والشعائر وبين السلام مع الآخرين وعدم الاصطدام بهم.

ولقد كان هدي النبي ﷺ دائمًا حتى في أحْلك الظروف وضغوط الحرب يُعَلِّم أصحابه ويهديهم بأن لا يتمنوا الحرب والصدام، بل يسألوا الله العافية. قال ﷺ: «لا تَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ وَاسْأَلُوا اللَّهَ الْعَافِيَةَ، فَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاصْبِرُوا».

أما إذا تكاسل العلماء عن الاجتهاد واكتفوا باجترار اجتهادات فقهاء سابقين اجتهدوا وأحسنوا في تحقيق الرشاد في ظل واقعهم، فإن الهوة الموجودة في حياة المسلمين الآن بين بعض الأحكام والواقع والمصلحة ستتسع، وسيقع المسلمون في العنت والمشقة حتى يصيروا في ظل هذه الاجتهادات القديمة متبعين للشرع وسائرين على هديه.

٣. النموذج الثالث: المدينة في المرحلة الأولى:

المكون الاجتماعي لسكان المدينة في تلك الحقبة:

في تلك الحقبة كانت المدينة مقسمةً تقريبًا بين المسلمين واليهود والمنافقين والمشركين. فكيف تعامل وتعايش رسول الله ﷺ وأصحابه مع هذه الأصناف؟

١. اليهود:

إن الذي بشَّر الأنصار في المدينة بقدوم سيدنا رسول الله كان يهوديًّا؛ يحكي الأنصار قالوا: لَمّا سَمِعْنَا بِمَخْرَجِ رَسُولِ اللّهِ ﷺ مِنْ مَكّةَ، وَتَوَكّفْنَا[١] قُدُومَهُ كُنّا نَخْرُجُ إذَا صَلّيْنَا الصّبْحَ إلَى ظَاهِرِ حَرّتِنَا نَنْتَظِرُ رَسُولَ اللّهِ ﷺ فَوَاللّهِ مَا نَبْرَحُ حَتّى تَغْلِبَنَا الشّمْسُ عَلَى الظّلَالِ فَإِذَا لَمْ نَجِدْ ظِلًّا دَخَلْنَا، وَذَلِكَ فِي أَيّامٍ حَارّةٍ. حَتّى إذَا كَانَ الْيَوْمُ الّذِي قَدِمَ فِيهِ رَسُولُ اللّهِ ﷺ جَلَسْنَا كَمَا كُنّا نَجْلِسُ حَتّى إذَا لَمْ يَبْقَ ظِلّ دَخَلْنَا بُيُوتَنَا، وَقَدِمَ رَسُولُ اللّه ﷺ حَيْنَ دَخَلْنَا الْبُيُوتَ فَكَانَ أَوّلَ مَنْ رَآهُ رَجُلٌ مِنْ الْيَهُودِ، وَقَدْ رَأَى مَا كُنّا نَصْنَعُ وَأَنّا نَنْتَظِرُ قُدُومَ رَسُولِ اللّهِ ﷺ عَلَيْنَا، فَصَرَخَ بِأَعْلَى صَوْتِهِ يَا بَنِي قَيْلَةَ، هَذَا جَدّكُمْ قَدْ جَاءَ. قَالَ: فَخَرَجْنَا إلَى رَسُولِ اللّهِ ﷺ وَهُوَ فِي ظِلّ نَخْلَةٍ، وَمَعَهُ أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه فِي مِثْلِ سِنّهِ، وَأَكْثَرُنَا لَمْ يَكُنْ رَأَى رَسُولَ اللّهِ ﷺ قَبْلَ ذَلِكَ، وَرَكِبَهُ النّاسُ وَمَا يَعْرِفُونَهُ مِنْ أَبِي بَكْرٍ، حَتّى زَالَ الظّلّ عَنْ رَسُولِ اللّهِ ﷺ فَقَامَ أَبُو بَكْرٍ فَأَظَلّهُ بِرِدَائِهِ فَعَرَفْنَاهُ عِنْدَ ذَلِكَ[٢].

كِتَابُهُ ﷺ بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَمُوَادَعَةُ[٣] يَهُود:

قَالَ ابْنُ إسْحَاقَ: وَكَتَبَ رَسُولُ اللهِ ﷺ كِتَابًا بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ، وَادَعَ فِيهِ يَهُود وَعَاهَدَهُمْ وَأَقَرَّهُمْ عَلَى دِينِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ، وَشَرَطَ لَهُمْ وَاشْتَرَطَ عَلَيْهِمْ.

بِسْمِ اللّهِ الرّحْمَنِ الرّحِيمِ: هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ النّبِيّ ﷺ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ مِنْ قُرَيْشٍ وَيَثْرِبَ، وَمَنْ تَبِعَهُمْ فَلَحِقَ بِهِمْ وَجَاهَدَ مَعَهُمْ، إنّهُمْ أُمّةٌ وَاحِدَةٌ مِنْ دُونِ النّاسِ، الْمُهَاجِرُونَ مِنْ قُرَيْشٍ عَلَى رِبْعَتِهِمْ[٤] يَتَعَاقَلُونَ[٥]، وَبَنُو عَوْفٍ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى، كُلّ طَائِفَةٍ تَفْدِي عَانِيَهَا

(١) توكف الأثر: تتبعه. والتوكف: التوقع والانتظار.

(٢) السيرة النبوية، لابن هشام، (١/٤٩٢).

(٣) الموادعة: المصالحة والمتاركة.

(٤) أمرهم الذي كانوا عليه.

(٥) يأخذون ديات القتلى ويعطونها، وأصله من العقل، وهو ربط إبل الدية لدفعها لأهل القتيل.

بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ... وَإِنّ الْمُؤْمِنِينَ لَا يَتْرُكُونَ مُفْرَحًا[١] بَيْنَهُمْ أَنْ يُعْطُوهُ بِالْمَعْرُوفِ فِي فِدَاءٍ أَوْ عَقْلٍ، وَأَنْ لَا يُحَالِفَ مُؤْمِنٌ مَوْلَى مُؤْمِنٍ دُونَهُ، وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْمُتّقِينَ عَلَى مَنْ بَغَى مِنْهُمْ أَوْ ابْتَغَى دَسِيعَةَ[٢] ظُلْمٍ أَوْ إِثْمٍ أَوْ عُدْوَانٍ أَوْ فَسَادٍ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَإِنَّ أَيْدِيَهُمْ عَلَيْهِ جَمِيعًا، وَلَوْ كَانَ وَلَدَ أَحَدِهِمْ، وَلَا يَقْتُلُ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنًا فِي كَافِرٍ، وَلَا يَنْصُرُ كَافِرًا عَلَى مُؤْمِنٍ، وَإِنّ ذِمّةَ اللّهِ وَاحِدَةٌ يُجِيرُ عَلَيْهِمْ أَدْنَاهُمْ، وَإِنّ الْمُؤْمِنِينَ بَعْضُهُمْ مَوَالِي بَعْضٍ دُونَ النّاسِ، وَإِنّهُ مَنْ تَبِعَنَا مِنْ يَهُودَ فَإِنّ لَهُ النّصْرَ وَالْأُسْوَةَ غَيْرَ مَظْلُومِينَ وَلَا مُتَنَاصَرِينَ عَلَيْهِمْ، وَإِنّ سِلْمَ الْمُؤْمِنِينَ وَاحِدَةٌ لَا يُسَالَمُ مُؤْمِنٌ دُونَ مُؤْمِنٍ فِي قِتَالٍ فِي سَبِيلِ اللّهِ إلّا عَلَى سَوَاءٍ وَعَدْلٍ بَيْنَهُمْ...

وَإِنّهُ لَا يُجِيرُ مُشْرِكٌ مَالًا لِقُرَيْشٍ وَلَا نَفْسَهَا، وَلَا يَحُولُ دُونَهُ عَلَى مُؤْمِنٍ، وَإِنّهُ مَنْ اعْتَبَطَ مُؤْمِنًا قَتْلًا عَنْ بَيّنَةٍ فَإِنّهُ قَوَدٌ بِهِ إلّا أَنْ يَرْضَى وَلِيُّ الْمَقْتُولِ، وَإِنّ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ كَافّة، وَلَا يَحِلّ لَهُمْ إلّا قِيَامٌ عَلَيْهِ، وَإِنّهُ لَا يَحِلّ لِمُؤْمِنٍ أَقَرّ بِمَا فِي هَذِهِ الصّحِيفَةِ وَآمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَنْصُرَ مُحْدِثًا[٣] وَلَا يُؤْوِيه، وَإِنّهُ مَنْ نَصَرَهُ أَوْ آوَاهُ فَإِنّ عَلَيْهِ لَعْنَةَ اللّهِ وَغَضَبَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ.

وَإِنّكُمْ مَهْمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَإِنّ مَرَدّهُ إلَى اللّهِ ﷻ، وَإِلَى مُحَمّدٍ ﷺ وَإِنّ الْيَهُودَ يُنْفِقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارَبِينَ، وَإِنّ يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ أُمّةٌ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ، لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ وَلِلْمُسْلِمَيْنِ دِينُهُمْ، مَوَالِيهِمْ وَأَنْفُسُهُمْ، إلّا مَنْ ظَلَمَ وَأَثِمَ فَإِنّهُ لَا يُوتِغُ[٤] إلاّ نَفْسَهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ، وَإِنّ لِيَهُودِ بَنِي النّجّارِ مِثْلَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْف...

وَإِنّ عَلَى الْيَهُودِ نَفَقَتَهُمْ وَعَلَى الْمُسْلِمِينَ نَفَقَتَهُمْ، وَإِنَّ بَيْنَهُمُ النَّصْرَ عَلَى مَنْ حَارَبَ أَهْلَ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ، وَإِنَّ بَيْنَهُمُ النُّصْحَ وَالنّصِيحَةَ وَالْبِرَّ دُونَ الْإِثْمِ، وَإِنّهُ لَمْ يَأْثَمْ امْرُؤٌ بِحَلِيفِهِ[٥]، وَإِنَّ النّصْرَ لِلْمَظْلُومِ، وَإِنّ الْيَهُودَ يُنْفِقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارَبِينَ، وَإِنّ يَثْرِبَ حَرَامٌ جَوْفُهَا لِأَهْلِ هَذِهِ الصّحِيفَةِ، وَإِنّ الْجَارَ كَالنّفْسِ غَيْرَ مُضَارّ وَلَا آثِمٌ... وَإِنّ بَيْنَهُمْ النّصْرَ عَلَى مَنْ دَهَمَ يَثْرِبَ، وَإِذَا دُعُوا إلَى صُلْحٍ يُصَالِحُونَهُ وَيَلْبَسُونَهُ فَإِنّهُمْ يُصَالِحُونَهُ وَيَلْبَسُونَهُ، وَإِنّهُمْ إذَا دُعُوا إلَى مِثْلِ ذَلِكَ فَإِنّهُ لَهُمْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إلّا مَنْ حَارَبَ فِي الدّينِ عَلَى كُلّ أُنَاسٍ حِصّتُهُمْ، وَإِنّهُ مَنْ خَرَجَ آمِنٌ وَمَنْ قَعَدَ آمِنٌ بِالْمَدِينَةِ، إلّا مَنْ ظَلَمَ أَوْ أَثِمَ، وَإِنّ اللّهَ جَارٌ لِمَنْ بَرّ وَاتّقَى، وَمُحَمّدٌ رَسُولُ اللّهِ ﷺ[٦].

(١) هو من أثقله الدين والغرم، فأزال فرحه.

(٢) الدسع: الدفع. والمعنى: طلب دفعًا على سبيل الظلم، أو ابتغى عطية على سبيل الظلم.

(٣) المحدث: المجرم. أي: من أحدث منكرًا غير معتاد.

(٤) يوتغ: يهلك ويفسد.

(٥) أي: أن يكون التعاون بينهم على البر دون الإثم.

(٦) السيرة النبوية، لابن هشام، (١/ ٥٠١-٥٠٤).

والعدالة في هذه الوثيقة تمثَّلت في توافق الحقوق والواجبات وتناسقها، فإنها تضمنت حقوق الأفراد جميعًا في ممارسة الشعائر الدينية الخاصة، وحقوقهم في الأمن والحرية وصون أنفسهم وأموالهم وأعراضهم ودور عبادتهم.

فقد قامت وثيقة النبي ﷺ بين أهل المدينة على أربعة محاور:

١- التعايش السلمي بين الجميع، وتوفير الأمن للجميع قال: « من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم وأثم، وأن الله جارلمن برواتقى». وقال: «وأن الجاركالنفس غيرمضارولا آثم».

٢- المحافظة على الحرية الدينية للجميع قال: «وأن لليهود دينهم وللمسلمين دينهم».

٣- إعطاء الفرصة للجميع في المشاركة الاجتماعية والسياسية والعسكرية بصورة عادلة.

٤- إقرار مبدأ المسؤولية الفردية، وأصل هذه المسؤولية هو الإعلان عن النظام، وأخذ الموافقة عليه، جاء فيها: «أنه لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره، وأنه لا يأثم امرؤ بحليفه، وأن النصر للمظلوم».

غدر بني قريظة بالمعاهدة:

لقد كان غدر بني قريظة وخيانتهم لرسول الله والمؤمنين في المدينة أشدَّ من غدر غيرهم من اليهود، فإنهم سعوا إلى خيانة لو تَمَّتْ لهم لَفَنِيَ المسلمون عن آخرهم؛ فقد كانوا يملكون حصنًا منيعًا أسفل المدينة، فنقضوا عهدهم مع رسول الله وتحالفوا مع أعدائه من المشركين الذين قدموا لغزو المدينة في غزوة الخندق، ولولا الدور الذي قام به الصحابي نعيم بن مسعود لهلك المسلمون.

تحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة:

قَالَتْ أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: وَيَرْمِي سَعْدًا رَجُلٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنْ قُرَيْشٍ يُقَالُ لَهُ: ابْنُ الْعَرِقَةِ بِسَهْمٍ لَهُ، فَقَالَ لَهُ: خُذْهَا وَأَنَا ابْنُ الْعَرِقَةِ. فَأَصَابَ أَكْحَلَهُ[1] فَقَطَعَهُ، فَدَعَا اللَّهَ ﷻ سَعْدٌ فَقَالَ: اللَّهُمَّ لا تُمِتْنِي حَتَّى تُقِرَّ عَيْنِي مِنْ قُرَيْظَةَ. قَالَتْ: وَكَانُوا حُلَفَاءَهُ وَمَوَالِيَهُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ. قَالَتْ: فَرَقَى كَلْمُهُ[2] وَبَعَثَ اللَّهُ ﷻ الرِّيحَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ فَكَفَى اللَّهُ ﷻ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا، فَلَحِقَ أَبُو سُفْيَانَ وَمَنْ مَعَهُ بِتِهَامَةَ وَلَحِقَ عُيَيْنَةُ بْنُ بَدْرٍ وَمَنْ مَعَهُ بِنَجْدٍ، وَرَجَعَتْ بَنُو قُرَيْظَةَ فَتَحَصَّنُوا فِي

(١) أكحله: عرق في ذراعه.

(٢) أي: فبرأ جرحه.

صَيَاصِيهِمْ[١]، وَرَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْمَدِينَةِ فَوَضَعَ السِّلَاحَ، وَأَمَرَ بِقُبَّةٍ مِنْ أَدَمٍ، جلد، فَضُرِبَتْ عَلَى سَعْدٍ فِي الْمَسْجِدِ، قَالَتْ: فَجَاءَهُ جِبْرِيلُ ﷺ وَإِنَّ عَلَى ثَنَايَاهُ لَنَقْع الْغُبَارِ فَقَالَ: أَقَدْ وَضَعْتَ السِّلَاحَ، وَاللَّهِ مَا وَضَعَتِ الْمَلَائِكَةُ بَعْدُ السِّلَاحَ، اخْرُجْ إِلَى بَنِي قُرَيْظَةَ فَقَاتِلْهُمْ. قَالَتْ: فَلَبِسَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لأْمَتَهُ وَأَذَّنَ فِي النَّاسِ بِالرَّحِيلِ أَنْ يَخْرُجُوا، فَأَتَاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَحَاصَرَهُمْ خَمْسًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً.

يلاحظ في رواية السيدة عائشة أن يهود بني قريظة كانوا مدركين لأمر خيانتهم لعهدهم مع رسول الله والمؤمنين؛ لأنهم وبمجرد أن ارتدَّ مشركو قريش عن المدينة رجعوا إلى صياصيهم وتحصنوا بها، وتحسبوا لخوض المعركة مع النبي ﷺ.

الأمر الآخر أنهم حوصروا خمسًا وعشرين ليلةً، فلم يَرِدْ أنهم أحدثوا اعتذارًا أو طلبَ سلمٍ أو صلحٍ مع رسول الله، ولكن أخذتهم العزة بالإثم، وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله ورسوله، وأن المؤمنين سيرتدون عنهم مغلوبين على أمرهم.

فَلَمَّا اشْتَدَّ حَصْرُهُمْ وَاشْتَدَّ الْبَلَاءُ قِيلَ لَهُمْ: انْزِلُوا عَلَى حُكْمِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَاسْتَشَارُوا أَبَا لُبَابَةَ بْنَ عَبْدِ الْمُنْذِرِ، فَأَشَارَ إِلَيْهِمْ أَنَّهُ الذَّبْحُ، قَالُوا: نَنْزِلُ عَلَى حُكْمِ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «انْزِلُوا عَلَى حُكْمِ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ». فَنَزَلُوا وَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ فَأُتِيَ بِهِ عَلَى حِمَارٍ عَلَيْهِ إِكَافٌ[٢] مِنْ لِيفٍ قَدْ حُمِلَ عَلَيْهِ وَحَفَّ بِهِ قَوْمُهُ، فَقَالُوا[٣]: يَا أَبَا عَمْرٍو، حُلَفَاؤُكَ وَمَوَالِيكَ وَأَهْلُ النِّكَايَةِ وَمَنْ قَدْ عَلِمْتَ. قَالَتْ: لا يُرْجِعُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا، وَلا يَلْتَفِتُ إِلَيْهِمْ، حَتَّى إِذَا دَنَا مِنْ دُورِهِمُ الْتَفَتَ إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ: قَدْ آنَ لِي أَنْ لا أُبَالِيَ فِي اللَّهِ لَوْمَةَ لائِمٍ.

قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: فَلَمَّا طَلَعَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «قُومُوا إِلَى سَيِّدِكُمْ فَأَنْزِلُوهُ». قَالَ: «أَنْزِلُوهُ». فَأَنْزَلُوهُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «احْكُمْ فِيهِمْ». قَالَ سَعْدٌ: فَإِنِّي أَحْكُمُ فِيهِمْ أَنْ تُقْتَلَ مُقَاتِلَتُهُمْ، وَتُسْبَى ذَرَارِيُّهُمْ، وَتُقْسَمَ أَمْوَالُهُمْ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَقَدْ حَكَمْتَ فِيهِمْ بِحُكْمِ اللَّهِ ﷻ وَحُكْمِ رَسُولِهِ»[٤].

وفي رواية البخاري عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «لا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ»[٥].

(١) {صَيَاصِيهِمْ}: الصياصي: الحصون. وفي اللغة: كل ما يعتصم به ويمنع يسمى صياصيًا، ولذلك يقال لقرون الثور: صياصي؛ لأنه يحمي بها نفسه.

(٢) إكاف الحمار-ككتاب وغراب- ووكافه: برذعته.

(٣) أي: قومه.

(٤) المسند، لأحمد، (٤٢/ ٢٦)، رقم (٢٥٠٩٧). قال الهيثمي في مجمع الزوائد، (٦/ ١٣٨): «رواه أحمد، وفيه محمد بن عمرو بن علقمة، وهو حسن الحديث، وبقية رجاله ثقات». وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط: «بعضه صحيح، وجزء منه حسن».

(٥) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: المغازي، باب: مرجع النبي r من الأحزاب ومخرجه إلى بنى قريظة ومحاصرته إياهم، (٥/ ١١٢)، رقم (٤١١٩)، والمسند الصحيح، لمسلم، كتاب: الجهاد والسير، باب: المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين، (٣/ ١٣٩١)، رقم (١٧٧٠).

تَوْبَةُ أَبِي لُبَابَةَ:

بعث بنو قريظة إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: أَنِ ابْعَثْ إِلَيْنَا أَبَا لُبَابَةَ بْنَ عَبْدِ الْمُنْذِرِ أَخَا بَنِي عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ، وَكَانُوا حُلَفَاءَ الْأَوْسِ، لِنَسْتَشِيرَهُ فِي أَمْرِنَا، فَأَرْسَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَيْهِمْ، فَلَمّا رَأَوْهُ قَامَ إِلَيْهِ الرّجَالُ وَجَهَشَ إِلَيْهِ النّسَاءُ وَالصّبْيَانُ يَبْكُونَ فِي وَجْهِهِ، فَرَقّ لَهُمْ، وَقَالُوا لَهُ: يَا أَبَا لُبَابَةَ أَتَرَى أَنْ نَنْزِلَ عَلَى حُكْمِ مُحَمّدٍ؟ قَالَ: نَعَمْ. وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى حَلْقِهِ إِنّهُ الذّبْحُ.

قَالَ أَبُو لُبَابَةَ: فَوَاللّهِ مَا زَالَتْ قَدَمَايَ مِنْ مَكَانِهِمَا حَتّى عَرَفْتُ أني قد خنت الله ورسوله ﷺ ثُمّ انْطَلَقَ أَبُو لُبَابَةَ عَلَى وَجْهِهِ وَلَمْ يَأْتِ رَسُولَ اللّهِ ﷺ حَتّى ارْتَبَطَ فِي الْمَسْجِدِ إلَى عَمُودٍ مِنْ عُمُدِهِ، وَقَالَ: لَا أَبْرَحُ مَكَانِي هَذَا حَتّى يَتُوبَ اللّهُ عَلَيّ مِمّا صَنَعْت. وَعَاهَدَ اللّهَ أَنْ لَا أَطَأَ بَنِي قُرَيْظَةَ أَبَدًا، وَلَا أُرَى فِي بَلَدٍ خُنْت اللّهَ وَرَسُولَهُ فِيهِ أَبَدًا.

قَالَ ابْنُ إسْحَاقَ: فَلَمّا بَلَغَ رَسُولَ اللّهِ ﷺ خَبَرُهُ وَكَانَ قَدْ اسْتَبْطَأَهُ قَالَ: أَمَا إنّهُ لَوْ جَاءَنِي لَاسْتَغْفَرْتُ لَهُ، فَأَمّا إذْ قَدْ فَعَلَ مَا فَعَل فَمَا أَنَا بِالّذِي أُطْلِقُهُ مِنْ مَكَانِهِ حَتّى يَتُوبَ اللّهُ عَلَيْهِ.

فنزلت على رسول الله ﷺ توبته، فَثَارَ النّاسُ إلَيْهِ لِيُطْلِقُوهُ فَقَالَ: لَا وَاللّهِ حَتّى يَكُونَ رَسُولُ اللّهِ ﷺ هُوَ الّذِي يُطْلِقُنِي بِيَدِهِ، فَلَمّا مَرّ عَلَيْهِ رَسُولُ اللّه ﷺ خَارِجًا إلَى صَلَاةِ الصّبْحِ أَطْلَقَهُ(١).

ولأول سابقة في التاريخ يسمح صاحب السلطان والنفوذ والمنتصر والمجني عليه للمجرم والخائن والضعيف أن يختارَ قاضيه ومَنْ يحكم عليه بالعقوبة؛ فقد سمح رسول الله ﷺ ليهود بني قريظة أن يختاروا شخصًا يحكم عليهم، فاختاروا سعد بن معاذ، وظنوا أنه سيعفو عنهم أو يخفف عنهم العقاب، ولكنه على العكس من ذلك حكم عليهم بعقوبة الغدر والخيانة، وهي القتل والسبي.

وبالرغم من قسوة العقوبة التي كان بنو قريظة يتوقعونها استمروا في القتال دون طلب السلم أو العفو، وهم يعلمون ما يستحقونه من عقاب، ولم يطلبوا الاحتكام إلى قضاء سعد بن معاذ إلا بعد أن أحسوا الهزيمة في المعركة، وعلموا أن رسول الله ومن معه لن ينصرفوا عنهم حتى يحسموا أمرهم معهم.

وقد أراد النبي ﷺ أن يكشف لسعد بن معاذ ما ينويه اليهود من إيقاع الفتنة في نفسه، فإنه لما أَقْبَلَ سَعْدٌ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ وَالنَّاسُ حَوْلَ رَسُولِ اللهِ ﷺ جُلُوسٌ، فَلَمَّا طَلَعَ سَعْدٌ قَالَ رَسُولُ اللّه ﷺ: «قُومُوا إِلَى سَيِّدِكُمْ». فَكَانَ رِجَالٌ مِنْ بَنِي عَبْدِ الْأَشْهَلِ يَقُولُونَ: فَقُمْنَا لَهُ عَلَى أَرْجُلِنَا صَفَّيْنِ، يُحَيِّيهِ كُلُّ رَجُلٍ مِنَّا، حَتَّى انْتَهَى إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ.

(١) السيرة النبوية، لابن هشام، (٢/ ٢٣٧).

فحينما طلب اليهود الاحتكام إلى سعد بن معاذ كانوا يريدون الوقيعة بين الأوس والخزرج وبين النبي ﷺ وأصحابه، فقد كان سعد زعيم الأوس، وفي تجنبهم لرسول الله وعدم رضاهم بالنزول على حكمه، واختيارهم لسعد بن معاذ محاولة منهم خاسرة لإيقاع الفرقة والضغينة بين المسلمين.

وقد كان عدد مَنْ طُبِّقَ عليهم عقوبةُ القتل جزاءً لما بيتوه من خيانة وغدر من الرجال سِتُّمَائَةٍ أَوْ سَبْعُمَائَةٍ، وَالْمُكْثِرُ لَهُمْ يَقُولُ: كَانُوا بَيْنَ الثَّمَانمِائَةِ وَالتِّسْعِمَائَةِ[1].

ومن النساء امرأة واحدة وَقَدْ عَرَفَتْ أَنَّهَا تُقْتَلُ، قَالَ ابْنُ هِشَامٍ: وَهِيَ الَّتِي طَرَحَتْ الرَّحَا عَلَى خَلَّادِ بْنِ سُوَيْدٍ، فَقَتَلَتْهُ، فَقَدْ كَانَ قَتْلُهَا قَصَاصًا.

فهذا يعني أن يهود بني قريظة لم يكونوا متحصنين في الحصون فقط، بل كانوا يحاربون المسلمين من ورائها، فيقذفونهم بالحجارة والسهام وغير ذلك.

ولقد نقض بنو قينقاع وبنو النضير عهدهم مع رسول الله وحاربوه، فلما انتصر عليهم لم يأمر فيهم بمثل ما أمر في بني قريظة، وما ذلك إلا لأن بني قريظة ارتكبوا جريمةً زائدةً وهي الخيانة العظمى، والتي كان من شأنها لو أحاطت بالمسلمين أن قضت عليهم جميعًا.

وفي وقت تطبيق العقوبة على بني قريظة كانت هناك حالات عفو فردية، من قبيل:

أ) أَتَى ثَابِتُ بْنُ قَيْسٍ رَسُولَ اللهِ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّهُ قَدْ كَانَتْ لِلزُّبَيْرِ عَلَيَّ مِنَّةٌ، وَقَدْ أَحْبَبْتُ أَنْ أَجْزِيَهُ بِهَا، فَهَبْ لِي دَمَهُ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «هُوَ لَكَ». فَأَتَاهُ فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَدْ وَهَبَ لِي دَمَكَ، فَهُوَ لَك. قَالَ: شَيْخٌ كَبِيرٌ لَا أَهْلَ لَهُ وَلَا وَلَد فَمَا يَصْنَعُ بِالْحَيَاةِ؟ قَالَ: فَأَتَى ثَابِتٌ رَسُولَ اللهِ ﷺ فَقَالَ: بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللهِ هَبْ لِي امْرَأَتَهُ وَوَلَدَهُ. قَالَ: «هُمْ لَكَ». قَالَ: فَأَتَاهُ فَقَالَ: قَدْ وَهَبَ لِي رَسُولُ اللهِ ﷺ أَهْلَكَ وَوَلَدَكَ، فَهُمْ لَكَ. قَالَ: أَهْلُ بَيْتٍ بِالْحِجَازِ لَا مَالَ لَهُمْ، فَمَا بَقَاؤُهُمْ عَلَى ذَلِكَ؟ فَأَتَى ثَابِتٌ رَسُولَ اللهِ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ مَالَهُ. قَالَ: «هُوَ لَكَ». فَأَتَاهُ ثَابِتٌ فَقَالَ: قَدْ أَعْطَانِي رَسُولُ اللهِ ﷺ مَالَكَ، فَهُوَ لَك. قَالَ: أَيْ ثَابِتٌ مَا فَعَلَ الَّذِي كَأَنَّ وَجْهَهُ مِرْآةٌ صِينِيَّةٌ يَتَرَاءَى فِيهَا عَذَارَى الْحَيّ كَعْبُ بْنُ أَسَدٍ؟ قَالَ: قُتِلَ. قَالَ: فَمَا فَعَلَ سَيِّدُ الْحَاضِرِ وَالْبَادِي حُيَيُّ بْنُ أَخْطَبَ؟ قَالَ: قُتِلَ. قَالَ: فَمَا فَعَلَ مُقَدِّمَتُنَا إِذَا شَدَدْنَا، وَحَامِيَتُنَا إِذَا فَرَرْنَا، عَزَّالُ بْنُ سَمَوْأَلَ؟ قَالَ: قُتِلَ. قَالَ: فَمَا فَعَلَ الْمُجْلِسَانِ؛ يَعْنِي بَنِي كَعْبِ بْنِ قُرَيْظَةَ وَبَنِي عَمْرِو بْنِ قُرَيْظَةَ؟ قَالَ: ذَهَبُوا قُتِلُوا. قَالَ: فَإِنِّي أَسْأَلُك يَا ثَابِتُ بِيَدِي عِنْدَكَ إِلَّا أَلْحَقْتَنِي بِالْقَوْمِ، فَوَاللَّهِ مَا فِي الْعَيْشِ بَعْدَ هَؤُلَاءِ مِنْ خَيْرٍ، فَمَا أَنَا بِصَابِرٍ لله فَتْلَةَ دَلْوٍ[2] نَاضِحٍ حَتَّى أَلْقَى الْأَحِبَّةَ. فَقَدَّمَهُ ثَابِتٌ فَضُرِبَ عُنُقُهُ، فَلَمَّا بَلَغَ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ قَوْلَهُ أَلْقَى الْأَحِبَّةَ. قَالَ: يَلْقَاهُمْ وَاللهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا مُخَلَّدًا.

(١) المرجع السابق، (٢/ ٢٤٠).

(٢) بقدر إفراغ الدلو. قال إسحاق: بالفاء والفوقية أي: مقدرًا إنما يأخذ الرجل من خرجت من البئر فيصبها في الحوض ثم يفتلها.

ب) وإن سَلْمَى بِنْتَ قَيْسٍ أُمَّ الْمُنْذِرِ من بني النجار، وَكَانَتْ إِحْدَى خَالَاتِ رَسُولِ اللّهِ ﷺ قَدْ صَلَّتْ مَعَهُ الْقِبْلَتَيْنِ وَبَايَعَتْهُ بَيْعَةَ النِّسَاءِ، سَأَلَتْهُ رِفَاعَةَ بْنَ سَمَوْأَلَ الْقُرَظِيِّ، وَكَانَ رَجُلًا قَدْ بَلَغَ، فَلَاذَ بِهَا، وَكَانَ يَعْرِفُهُمْ قَبْلَ ذَلِكَ، فَقَالَتْ: يَا نَبِيَّ اللهِ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي، هَبْ لِي رِفَاعَةَ. فَإِنَّهُ قَدْ زَعَمَ أَنَّهُ سَيُصَلِّي وَيَأْكُلُ لَحْمَ الْجَمَلِ. قَالَ: فَوَهَبَهُ لَهَا. فَاسْتَحْيَتْهُ. فأسلم وله صحبة.

فإن سلمى بنت قيس من بني النجار كانت تعرف رفاعة، فلما أصابه ما أصابه واستحق القتل لاذ بها يطلب منها الحماية والجوار، وجملة «ويأكل لحم الجمل» كناية عن أن رفاعة سيسلم؛ فإن اليهود يحرمون لحم الإبل.

ويلاحظ أن رسول الله وهبه لها أولًا، ولم يطلب منها أن ترغمه على الإسلام أو تفاوضه على الحياة مقابل الإسلام، ولكن كل ما في الأمر أن سلمى قالت له: استحي من رسول الله وقد عفا عنك وأنت تعرف صدقه، فَأَسْلَمَ بعد نجاته من القتل، ولم يسلم لكي ينجو.

ج) وأسلم منهم في تلك الليلة نفر قبل النزول، فحقنوا دماءهم وأموالهم وذراريهم(١).

مسألة السلام على أهل الذمة:

كيف يلتقي المسلم مع الذمي أو الكتابي؟ كره بعض الفقهاء ابتداءهم بالسلام؛ للأدلة التالية:

ما رواه مسلم في صحيحه عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «لا تَبْدَؤُوا الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَى بِالسَّلامِ، فَإِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطَرُّوهُ إِلَى أَضْيَقِهِ»(٢).

وقال في الحديث الذي تلاه: وفي حديث وكيع: «إِذَا لَقِيتُمُ الْيَهُودَ». وفي حديث ابن جعفر عن شعبة قال فيه: «أَهْلَ الْكِتَابِ». وفي حديث جرير: «إِذَا لَقِيتُمُوهُمْ». وَلَمْ يُسَمِّ أَحَدًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ.

وذهبت طائفة إلى جواز ابتدائنا لهم بالسلام، رُوِيَ ذلك عن ابن عباس، وأبي أمامة، وابن أبي محيريز، وهو وجه لبعض الشافعية، حكاه الماوردي(٣).

قال القرطبي: «قيل لابن عيينة: هل يجوز السلام على الكافر؟ قال: نعم. قال الله تعالى: {لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ} [الممتحنة: ٨]، وقال: {قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيٓ إِبْرَٰهِيمَ} [الممتحنة: ٤]، وقال إبراهيم لأبيه: {سَلَٰمٌ عَلَيْكَ} [مريم: ٤٧]».

---

(١) الرحيق المختوم، لصفي الرحمن المباركفوري، دار الهلال، بيروت، ط١، د.ت، (ص٢٨٠).

(٢) المسند الصحيح، لمسلم، كتاب: السلام، باب: النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم، (٤/ ١٧٠٧)، رقم (٢١٦٧).

(٣) شرح صحيح مسلم، للنووي، (١٤/ ١٤٥).

قال القرطبي: «الأظهر من الآية ما قاله سفيان بن عيينة، وفي الباب حديثان صحيحان: روى أبو هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ لم قال: «لا تَبْدَؤُوا الْيَهُودَ وَلا النَّصَارَى بِالسَّلامِ، فَإِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطَرُّوهُ إِلَى أَضْيَقِهِ».

وفي الصحيحين عن أسامة بن زيد أن النبي ﷺ رَكِبَ حِمَارًا عَلَيْهِ إِكَافٌ تَحْتَهُ قَطِيفَةٌ فَدَكِيَّةٌ وَأَرْدَفَ وَرَاءَهُ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ، وَهُوَ يَعُودُ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ فِي بَنِي الْحَارِثِ بْنِ الْخَزْرَجِ، وَذَلِكَ قَبْلَ وَقْعَةِ بَدْرٍ، حَتَّى مَرَّ فِي مَجْلِسٍ فِيهِ أَخْلاطٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُشْرِكِينَ عَبَدَةِ الأَوْثَانِ وَالْيَهُودِ، وَفِيهِمْ عَبْدُ اللهِ بْنُ أُبَيِّ ابْنِ سَلُولٍ، وَفِي الْمَجْلِسِ عَبْدُ اللهِ بْنُ رَوَاحَةَ. فَلَمَّا غَشِيَتِ الْمَجْلِسَ عَجَاجَةُ الدَّابَّةِ خَمَّرَ عَبْدُ اللهِ بْنُ أُبَيٍّ أَنْفَهُ بِرِدَائِهِ ثُمَّ قَالَ: لا تُغَبِّرُوا عَلَيْنَا. فَسَلَّمَ عَلَيْهِمُ النَّبِيُّ ﷺ. الحديث.

فالأول يفيد ترك السلام عليهم ابتداء؛ لأن ذلك إكرام، والكافر ليس أهله. والحديث الثاني يُجَوِّزُ ذلك. قال الطبري: ولا يُعَارَضُ مَا رَوَاهُ أسامةُ بحديث أبي هريرة ﷺ؛ فإنه ليس في أحدهما خلاف للآخر، وذلك أن حديث أبي هريرة ﷺ مَخْرَجُهُ العمومُ، وخبر أسامة يبين أن معناه الخصوص. وقال النخعي: إذا كانت لك حاجة عند يهودي أو نصراني فابدأه بالسلام.

فبان بهذا أن حديث أبي هريرة ﷺ: «لا تَبْدَؤُوهُمْ بِالسَّلامِ». إذا كان لغير سبب يدعوكم إلى أن تبدؤوهم بالسلام من قضاء ذمام أو حاجة تَعْرِضُ لكم قِبَلَهُمْ أو حَقِّ صُحْبَةٍ أو جِوَارٍ أو سَفَرٍ.

قال الطبري: وقد رُوِيَ عن السلف أنهم كانوا يسلمون على أهل الكتاب، وفعله ابن مسعود بِدُهْقَانٍ صَحِبَهُ في طَرِيقِهِ. قال علقمة: فقلت له يا أبا عبد الرحمن: أليس يُكْرَهُ أن يُبْدَؤُوا بالسلام؟ قال: نعم. ولكن حَقُّ الصحبة. «وكان أبو أسامة إذا انصرف إلى بيته لا يمر بمسلم ولا نصراني ولا صغير ولا كبير إلا سلم عليه. فقيل له في ذلك، فقال: أُمِرْنَا أَنْ نُفْشِيَ السلامَ». وسئل الأوزاعي عن مسلم مَرَّ بكافر فسلم عليه فقال: إن سلمتَ فقد سلم الصالحون قبلك، وإن تركت فقد ترك الصالحون قبلك. وروي عن الحسن البصري أنه قال: إذا مررت بمجلس فيه مسلمون وكفار فسلم عليهم»[١].

وقول النبي ﷺ فيه خصوصية، فهو يخصُّ اليهود فقط من بني قريظة، لما غدروا بالعهد وخانوا وهموا بإدخال المشركين في ظهور المسلمين في غزوة الخندق، ورأى النبي معاقبتهم على هذه الخيانة، وفسخ العهد الذي بينه وبينهم بمجرد أن يَرُدَّ خطر الأحزاب الذين أحاطوا بالمدينة، وأراد النبي ﷺ[٢] من أصحابه أن ينبذوا إليهم عهدهم ويشعروهم في صورة رمزية بدنو الحرب عليهم، ولم يُؤْثَرْ عن رسول الله أنه غلظ لأهل الكتاب عامة أو اليهود أو حتى المشركين عبدة الأوثان، فقد كان رحمة قال

(١) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، (١١/ ١٠٣).

(٢) خلال فترة الحصار.

عنه ربه: {وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ} [القلم: ٤]، وقال عنه: {فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ} [آل عمران: ١٥٩].

فكان ﷺ يُحْسن جوارهم، ويَعُود مرضاهم، ويعزيهم في مصائبهم، فمن يتصور أن رسول الله في المدينة أو في مكة كان يزور اليهود أو المشركين فلا يسلم عليهم. فمسألة الامتناع عن إلقاء السلام على بني قريظة كان يُشْبِهُ الإعلان بالحرب، وليس فيه حُكْمٌ عام يشمل أهل الكتاب جميعًا أو اليهود جميعًا، ولكن ربما يشمل من كان من أهل الذمَّة أو أهل العهد أشبه حاله حال بني قريظة من خيانة للعهد.

ولم يكن رسول الله ﷺ لينهى عن السلام على أهل الكتاب أو أهل الذمة ثم هو يرد عليهم السلام، بل يرد عليهم وهو يعلم أنهم يدعون عليه ويسيئون القول، ويُعَلِّمُ السيدة عائشة أن الرفق ما كان في شيء إلا زانه، وأن الفحش والغلظة والعنف ما كان في شيء إلا شانه.

وفي صحيح البخاري عن عَائِشَةَ رضي الله عنها أَنَّ يَهُودَ أَتَوُا النَّبِيَّ ﷺ فَقَالُوا: السَّامُ عَلَيْكُمْ. فَقَالَتْ عَائِشَةُ: عَلَيْكُمْ، وَلَعَنَكُمُ اللهُ وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْكُمْ. قَالَ: «مَهْلًا يَا عَائِشَةُ، عَلَيْكِ بِالرِّفْقِ، وَإِيَّاكِ وَالْعُنْفَ وَالْفُحْشَ». قَالَتْ: أَوَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالُوا؟ قَالَ: «أَوَلَمْ تَسْمَعِي مَا قُلْتُ؟ رَدَدْتُ عَلَيْهِمْ، فَيُسْتَجَابُ لِي فِيهِمْ، وَلا يُسْتَجَابُ لَهُمْ فِيَّ»(١).

وما فعل النبي ﷺ ذلك، وما فعلت السيدة عائشة مع هؤلاء اليهود ما فعلت إلا أنهم قوم ماكرون بذيئون يلحنون بالسلام ليجعلوه دعاء، وعلى الرغم من ذلك ما وجدوا عند رسول الله إلا حسن الرد وحسن الخلق والرأفة والرحمة، فما بالنا لو أنهم كانوا مسالمين أو كانت أخلاقهم طيبة هل يُتَوَقَّعُ من رسول الله أو من المسلمين أن يتجنبوهم أو يغلظوا عليهم، ولا يوصف الامتناع عن السلام إلا بالشدة والجفاء؟!

ويؤيد رأي من رأى خصوصية النهي عن السلام ببني قريظة لنبذ عهدهم إليهم بما يلي:

أ) ما رواه ابن ماجه عن أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْجُهَنِيِّ قَالَ: قال ﷺ: «إِنِّي رَاكِبٌ غَدًا إِلَى الْيَهُودِ، فَلا تَبْدَءُوهُمْ بِالسَّلامِ، فَإِذَا سَلَّمُوا عَلَيْكُمْ فَقُولُوا: وَعَلَيْكُمْ»(٢).

ب) وما رواه أحمد في مسنده وابن أبي شيبة في مصنفه عن أبي نضرة الغفاري أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّا غَادُونَ إِلَى يَهُودَ، فَلا تَبْدَؤُوهُمْ بِالسَّلامِ، فَإِذَا سَلَّمُوا عَلَيْكُمْ فَقُولُوا وَعَلَيْكُمْ»(٣).

(١) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: الأدب، باب: لم يكن النبي r فاحشًا ولا متفحشًا، (٨/ ١٢)، رقم (٦٠٣٠).

(٢) السنن، لابن ماجه، كتاب: الأدب، باب: رد السلام على أهل الذمة، (٢/ ١٢١٩)، رقم (٣٦٩٩)، والمسند، لأحمد، (٢٨/ ٥٢٦)، رقم (١٧٢٩٤). قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: «حديث صحيح».

(٣) المسند، لأحمد، (٤٥/ ٢١٠)، رقم (٢٧٢٣٦). وصححه شعيب الأرناؤوط. قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: «حديث صحيح».

وذلك يجعلنا نخصصُ نهْيَ رسولِ الله السابقَ بحادثة بني قريظة، خاصَّة أنه في القرآن الكريم من العموم الذي يؤيد ذلك.

قال تعالى: {وَقِيلِهِۦ يَٰرَبِّ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ قَوۡمٞ لَّا يُؤۡمِنُونَ ٨٨ فَٱصۡفَحۡ عَنۡهُمۡ وَقُلۡ سَلَٰمٞۚ فَسَوۡفَ يَعۡلَمُونَ} [الزخرف: ٨٨، ٨٩]، وقال تعالى: {وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلۡ سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡۖ كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَ} [الأنعام: ٥٤]، وقال تعالى: {وَإِذَا سَمِعُواْ ٱللَّغۡوَ أَعۡرَضُواْ عَنۡهُ وَقَالُواْ لَنَآ أَعۡمَٰلُنَا وَلَكُمۡ أَعۡمَٰلُكُمۡ سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡ لَا نَبۡتَغِي ٱلۡجَٰهِلِينَ} [القصص: ٥٥]، وقال تعالى: {وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلۡجَٰهِلُونَ قَالُواْ سَلَٰمٗا} [الفرقان: ٦٣].

وثبت عن ابن عباس أنه قال: من سلم عليك فَرُدَّ عليه ولو كان مجوسيًّا. وبه قال الشعبي وقتادة[١].

أما عن كيفية الرد نقول: عليكم، أو وعليكم، وهذا يختلف بطبيعة الحال الذي يكون عليه من نَرُدُّ عليهم من السلم أو العداء.

قال النووي: «إثباتها[٢] أجود، فمعناه بدونها: عليكم ما تستحقونه. وبها: أنهم إن لم يقصدوا دعاء علينا فهو دعاء لهم بالإسلام؛ فإنه مناط السلامة في الدارين، وإن قصدوا التعريض بالدعاء علينا فمعناه: ونقول لكم: وعليكم ما تريدون بها أو تستحقونه».

٢. المهاجرون والأنصار:

والمسلمون كان منهم مهاجرون وأنصار، والأنصار كان منهم أوس وخزرج، فآخى رسول الله بين المهاجرين والأنصار؛ بمعنى أن كل أنصاري اتخذ لنفسه أخًا من المهاجرين يتولَّى مساندته؛ فعَنْ أَنَسٍ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: قَدِمَ عَلَيْنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ، وَآخَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَهُ وَبَيْنَ سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ، وَكَانَ كَثِيرَ الْمَالِ، فَقَالَ سَعْدٌ: قَدْ عَلِمَتِ الأَنْصَارُ أَنِّي مِنْ أَكْثَرِهَا مَالًا، سَأَقْسِمُ مَالِي بَيْنِي وَبَيْنَكَ شَطْرَيْنِ، وَلِي امْرَأَتَانِ، فَانْظُرْ أَعْجَبَهُمَا إِلَيْكَ فَأُطَلِّقُهَا، حَتَّى إِذَا حَلَّتْ تَزَوَّجْتَهَا. فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: بَارَكَ اللَّهُ لَكَ فِي أَهْلِكَ، فَلَمْ يَرْجِعْ يَوْمَئِذٍ حَتَّى أَفْضَلَ شَيْئًا مِنْ سَمْنٍ وَأَقِطٍ[٣]، فَلَمْ يَلْبَثْ إِلاَّ يَسِيرًا، حَتَّى جَاءَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَعَلَيْهِ وَضَرٌ[٤] مِنْ صُفْرَةٍ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَهْيَمْ»[٥]. قَالَ: تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً مِنَ الأَنْصَارِ. فَقَالَ «مَا سُقْتَ فِيهَا». قَالَ: وَزْنَ نَوَاةٍ مِنْ ذَهَبٍ، أَوْ نَوَاةً مِنْ ذَهَبٍ، فَقَالَ: «أَوْلِمْ وَلَوْ بِشَاةٍ»[٦].

(١) فتح الباري، للحافظ ابن حجر، (١١/ ٤٢).

(٢) أي: الواو.

(٣) الأَقِطُ: لَبَنٌ مُجَفَّفٌ يُطْبَخُ بِهِ كَالزُّبْدِ.

(٤) وَضَرٌ: أَثَرٌ مِنْ طِيبٍ لَهُ لَوْنٌ يَضَعُهُ مَنْ دَخَلَ عَلَى زَوْجَةٍ.

(٥) مَهْيَمْ: مَا شَأْنُكَ؟

(٦) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: مناقب الأنصار، باب: إخاء النبي r بين المهاجرين والأنصار، (٥/ ٣١)، رقم (٣٨٢٧).

وَعَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَتَبَ كِتَابًا بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ أَنْ يَعْقِلُوا مَعَاقِلَهُمْ(١)، وَأَنْ يَفْدُوا عَانِيَهُمْ(٢) بِالْمَعْرُوفِ وَالْإِصْلَاحِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ(٣).

واستمرت هذه الأُخوَّة فيما بعد فلَمَّا دَوَّنَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ الدَّوَاوِينَ بِالشَّامِ، وَكَانَ بِلَالٌ قَدْ خَرَجَ إِلَى الشَّامِ، فَأَقَامَ بِهَا مُجَاهِدًا، فَقَالَ عُمَرُ لِبِلَالٍ: إِلَى مَنْ تَجْعَلُ دِيوَانَك يَا بِلَالُ؟ قَالَ: مَعَ أَبِي رُوَيْحَةَ لَا أُفَارِقُهُ أَبَدًا، لِلْأُخُوَّةِ الَّتِي كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَقَدَ بَيْنَهُ وَبَيْنِي، فَضَمَّ إِلَيْهِ وَضُمَّ دِيوَانُ الْحَبَشَةِ إِلَى خَثْعَمَ؛ لِمَكَانِ بِلَالٍ مِنْهُمْ(٤).

٣. المنافقون:

المنافقون هم أهل الجبن والدسيسة، وقد لعبوا دورًا في الوقيعة بين المسلمين وتقليب أحزاب الكفر على المسلمين، وإيذاء رسول الله ﷺ والإساءة إلى عرضه، صبر رسول الله عليهم، وعَلِمَ أن عوامل الهدم والانقراض تعمل فيهم، وأنهم سرعان ما سينتهي أمرهم، وسيبطل مفعول مكرهم وشرهم.

عن جَابِرٍ ﷺ قال: غَزَوْنَا مَعَ النبي ﷺ وَقَدْ ثَابَ مَعَهُ نَاسٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ حَتَّى كَثُرُوا، وَكَانَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلٌ لَعَّابٌ فَكَسَعَ أَنْصَارِيًّا(٥)، فَغَضِبَ الْأَنْصَارِيُّ غَضَبًا شَدِيدًا، حَتَّى تَدَاعَوْا، وَقَالَ الْأَنْصَارِيُّ: يَا لَلْأَنْصَارِ. وَقَالَ الْمُهَاجِرِيُّ: يَا لَلْمُهَاجِرِينَ. فَخَرَجَ النبي ﷺ فَقَالَ: «مَا بَالُ دَعْوَى أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ». ثُمَّ قَالَ: «مَا شَأْنُهُمْ». فَأُخْبِرَ بِكَسْعَةِ الْمُهَاجِرِيِّ الْأَنْصَارِيَّ، قَالَ: فَقَالَ النبي ﷺ: «دَعُوهَا فَإِنَّهَا خَبِيثَةٌ».

وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ ابْنُ سَلُولَ: أَقَدْ تَدَاعَوْا عَلَيْنَا، {يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ} [المنافقون: ٨]. فَقَالَ عُمَرُ: أَلَا نَقْتُلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الْخَبِيثَ لِعَبْدِ اللَّهِ، فَقَالَ النبي ﷺ: «لا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ»(٦).

وعَبْدُ اللّهِ بْنُ أُبَيٍّ ابْنُ سَلُولَ، وَكَانَ رَأْسَ الْمُنَافِقِينَ، وَإِلَيْهِ يَجْتَمِعُونَ، وَهُوَ الَّذِي قَالَ: {يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ} [المنافقون: ٨] فِي غَزْوَةِ بَنِي الْمُصْطَلِقِ. وَفِي قَوْلِهِ ذَلِكَ نَزَلَتْ سُورَةُ الْمُنَافِقُونَ بِأَسْرِهَا.

(١) يَعْقِلُوا مَعَاقِلَهُمْ: يَشْتَرِكُوا فِي أَدَاءِ الدِّيَةِ.
(٢) يَفْدُوا عَانِيَهُمْ: يَشْتَرِكُوا فِي فِدَاءِ الأَسِيرِ.
(٣) المسند، لأحمد، (٤/ ٢٥٨)، رقم (٢٤٤٣).
(٤) السيرة النبوية، لابن هشام، (١/ ٥٠٤-٥٠٧).
(٥) وفي حديث زيد بن أرقم: أن رجلا «كسع» رجلاً من الأنصار. أي: ضرب دبره بيده.
(٦) تقدم تخريجه.

وكان من النفر الذين كَانُوا يَدُسّونَ إِلَى بَنِي النّضِيرِ حَيْنَ حَاصَرَهُمْ رَسُولُ اللهِ ﷺ: أَنِ اثْبُتُوا، فَوَاللّهِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنّكُمْ. فَأَنْزَلَ اللّهُ تَعَالَى فِيهِمْ: {﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نَافَقُواْ يَقُولُونَ لِإِخْوَٰنِهِمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِن قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ} [الحشر: ١١].

وَأَتَى عَبْدُ اللهِ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ أُبَيّ رَسُولَ اللهِ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللّهِ إنّهُ بَلَغَنِي أَنّك تُرِيدُ قَتْلَ عَبْدِ اللّهِ بْنِ أُبَيّ فِيمَا بَلَغَك عَنْهُ، فَإِنْ كُنْت لَا بُدّ فَاعِلًا فَمُرْنِي بِهِ فَأَنَا أَحْمِلُ إلَيْك رَأْسَهُ، فَوَاللّهِ لَقَدْ عَلِمَتِ الْخَزْرَجُ مَا كَانَ لَهَا مِنْ رَجُلٍ أَبَرَّ بِوَالِدِهِ مِنّي، وَإِنّي أَخْشَى أَنْ تَأْمُرَ بِهِ غَيْرِي فَيَقْتُلَهُ، فَلَا تَدَعُنِي نَفْسِي أَنْظُرُ إلَى قَاتِلِ عَبْدِ اللّهِ بْنِ أُبَيّ يَمْشِي فِي النّاسِ فَأَقْتُلَهُ، فَأَقْتُلَ رَجُلًا مُؤْمِنًا بِكَافِرٍ، فَأَدْخُلَ النّارَ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «بَلْ نَتَرَفّقُ بِهِ وَنُحْسِنُ صُحْبَتَهُ مَا بَقِيَ مَعَنَا»(١).

وعَنِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما: أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أُبَيٍّ لَمَّا تُوُفِّيَ جَاءَ ابْنُهُ إِلَى النبي ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَعْطِنِي قَمِيصَكَ أُكَفِّنْهُ فِيهِ، وَصَلِّ عَلَيْهِ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ، فَأَعْطَاهُ النبي ﷺ قَمِيصَهُ فَقَالَ: «آذِنِّي أُصَلِّي عَلَيْهِ» فَآذَنَهُ(٢).

٤ . المشركون:

انتشر الإسلام في المدينة بين الأوس والخزرج قبل مجيء رسول الله إليها، وظلَّ ينتشرُ فيها بعد مجيئه داخلَ المدينة وخارجها، ولكن بقي بعضُ أهلِ المدينة على شركهم. قَالَ ابْنُ إسْحَاقَ: فَأَقَامَ رَسُولُ اللّهِ ﷺ بِالْمَدِينَةِ؛ إذْ قَدِمَهَا شَهْرَ رَبِيعٍ الْأَوّلِ إلَى صَفَرٍ مِنْ السَّنَةِ الدّاخِلَةِ حَتّى بُنِيَ لَهُ فِيهَا مَسْجِدُهُ وَمَسَاكِنُهُ، وَاسْتَجْمَعَ لَهُ إسْلَامُ هَذَا الْحَيّ مِنْ الْأَنْصَارِ، فَلَمْ يَبْقَ دَارٌ مِنْ دُورِ الْأَنْصَارِ إلّا أَسْلَمَ أَهْلُهَا، إلّا مَا كَانَ مِنْ خَطْمَةَ وَوَاقِفٍ وَوَائِلٍ وَأُمَيّةَ وَتِلْكَ أَوْسُ اللّهِ وَهُمْ حَيٌّ مِنْ الْأَوْسِ، فَإِنّهُمْ أَقَامُوا عَلَى شِرْكِهِمْ(٣).

والمشركون في المدينة كانوا أقلية لم يُؤْثَر أنها شاغبت أو آذت جماعة المسلمين، ولم تتكتل في محاربة رسول الله كما فعل المنافقون أو اليهود، ولذلك لم يؤثر أن رسول الله أو أحدًا من أصحابه تعرض إليهم بسوء أو اضطهاد أو تضييق.

(١) السيرة النبوية، لابن هشام، (٢/٢٩٢).
(٢) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: الجنائز، باب: الكفن في القميص، (٧/١٤٣)، رقم (٥٧٩٦).
(٣) السيرة النبوية، لابن هشام، (١/٤٩٩).

٤. النموذج الرابع: المدينة في عهدها الأخير:

ليس صحيحًا أن يُظَن أن المدينة في عهدها الأخير كانت أحادية لا تنوع في سكانها من حيث الدين، فإنَّ الإسلام والمسلمين لا يعترفون أو يقرون بمسألة تطهير الأرض وتوحيد الدين وإكراه الناس على الدخول في دينهم أو الرحيل من أرضهم.

فالمدينة حتى وفاة رسول الله ﷺ كان فيها يهود يبيعون ويتاجرون ويعيشون بسلام، نعم لم يعد لليهود في المدينة تكتلات سكنية أو حصون حربية منفصلة ومغلقة، ولكن كان هناك يهود مدنيون بمعنى أفراد غير محاربين يسكنون المدينة ويعيشون مع أهلها.

أ) عن أبي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: اسْتَبَّ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَرَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ، فَقَالَ الْمُسْلِمُ: وَالَّذِي اصْطَفَى مُحَمَّدًا عَلَى الْعَالَمِينَ، فِي قَسَمٍ يُقْسِمُ بِهِ، فَقَالَ الْيَهُودِيُّ: وَالَّذِي اصْطَفَى مُوسَى عَلَى الْعَالَمِينَ، فَرَفَعَ الْمُسْلِمُ يَدَهُ عِنْدَ ذَلِكَ فَلَطَمَ الْيَهُودِيَّ، فَذَهَبَ الْيَهُودِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرَهُ بِالَّذِي كَانَ مِنْ أَمْرِهِ وَأَمْرِ الْمُسْلِمِ، فَقَالَ النبي ﷺ: «لا تُخَيِّرُونِي عَلَى مُوسَى، فَإِنَّ النَّاسَ يَصْعَقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُفِيقُ، فَإِذَا مُوسَى بَاطِشٌ بِجَانِبِ الْعَرْشِ، فَلا أَدْرِي أَكَانَ فِيمَنْ صَعِقَ فَأَفَاقَ قَبْلِي أَوْ كَانَ مِمَّنِ اسْتَثْنَى اللَّهُ»[١].

وفي الحديث أن اليهودي استب ومسلمًا، وأن اليهودي احتكم إلى رسول الله، وأن رسول الله نهى عن التفرقة بينه وبين موسى، وكل ذلك يعكس أن هناك حياةً اجتماعيةً بين المسلمين واليهود في المدينة.

فإن غير المسلم يعيش في المجتمع الإسلامي بأمان الله وأمان الحاكم المسلم وأفراد المسلمين جميعًا، يحميه سلطان الشرع.

فَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رضي الله عنهما قَالَ: قَالَ رسولُ اللهِ ﷺ: «مَنْ قَتَلَ مُعَاهَدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَإِنَّ رِيحَهَا تُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا»[٢].

وروى أبو داود عن جَمْعٍ من الصحابة أن رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «أَلا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا أَوِ انْتَقَصَهُ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بِغَيْرِ طِيبِ نَفْسٍ فَأَنَا حَجِيجُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[٣].

(١) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: التوحيد، باب: في المشيئة والإرادة، (٩/ ١٣٩)، رقم (٧٤٧٢).

(٢) صحيح الجامع الصحيح، للبخاري، أبواب الجزية، باب: إثم من قتل معاهدا بغير جرم، والسنن، لابن ماجه، كتاب: الديات، باب: من قتل معاهد، (٤/ ٩٩)، رقم (٣١٦٦).

(٣) السنن، لأبي داود، كتاب: الخراج، باب: في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات، (٣/ ١٧٠)، رقم (٣٠٥٢). قال الحافظ ابن حجر في موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر، (٢/ ١٨٣، ١٨٤): «هذا حديث حسن رجاله ثقات».

ب) وحاول بعض الصحابة في عهد رسول الله ﷺ أن يتستر على سارق مسلم، وأن يُفَوّتَ العقابَ عليه، وأن يُقَدّمَ شخصًا آخر يهوديًّا ليعاقب مكانه، فنزلت آيات ست في سورة النساء تدافع عن حق اليهودي في أن ينال العدالة؛ قال تعالى: {إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ وَلَا تَكُن لِّلۡخَآئِنِينَ خَصِيمٗا ١٠٥ وَٱسۡتَغۡفِرِ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ١٠٦ وَلَا تُجَٰدِلۡ عَنِ ٱلَّذِينَ يَخۡتَانُونَ أَنفُسَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمٗا ١٠٧ يَسۡتَخۡفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسۡتَخۡفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمۡ إِذۡ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرۡضَىٰ مِنَ ٱلۡقَوۡلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا يَعۡمَلُونَ مُحِيطًا ١٠٨ هَٰٓأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ جَٰدَلۡتُمۡ عَنۡهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فَمَن يُجَٰدِلُ ٱللَّهَ عَنۡهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ أَم مَّن يَكُونُ عَلَيۡهِمۡ وَكِيلٗا ١٠٩ وَمَن يَعۡمَلۡ سُوٓءًا أَوۡ يَظۡلِمۡ نَفۡسَهُۥ ثُمَّ يَسۡتَغۡفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ١١٠ وَمَن يَكۡسِبۡ إِثۡمٗا فَإِنَّمَا يَكۡسِبُهُۥ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمٗا ١١١ وَمَن يَكۡسِبۡ خَطِيٓـَٔةً أَوۡ إِثۡمٗا ثُمَّ يَرۡمِ بِهِۦ بَرِيٓـٔٗا فَقَدِ ٱحۡتَمَلَ بُهۡتَٰنٗا وَإِثۡمٗا مُّبِينٗا} [النساء: ١٠٥-١١٢].

وأُنْزِلَتْ كُلُّهَا فِي قِصَّةٍ وَاحِدَةٍ، وَذَلِكَ أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ يُقَالُ لَهُ: طُعْمَةُ بْنُ أُبَيْرِقٍ أَحَدُ بَنِي ظَفَرِ بْنِ الْحَارِثِ سَرَقَ دِرْعًا مِنْ جَارٍ لَهُ يُقَالُ لَهُ: قَتَادَةُ بْنُ النُّعْمَانِ، وَكَانَتِ الدِّرْعُ فِي جِرَابٍ[1] فِيهِ دَقِيقٌ، فَجَعَلَ الدَّقِيقُ يَنْتَثِرُ مِنْ خَرْقٍ فِي الْجِرَابِ حَتَّى انْتَهَى إِلَى الدَّارِ وَفِيهَا أَثَرُ الدَّقِيقِ، ثُمَّ خَبَّأَهَا عِنْدَ رَجُلٍ مِنَ الْيَهُودِ يُقَالُ لَهُ: زَيْدُ بْنُ السَّمِينِ، فَالْتُمِسَتِ الدِّرْعُ عِنْدَ طُعْمَةَ فَلَمْ تُوجَدْ عِنْدَهُ وَحَلَفَ لَهُمْ: وَاللَّهِ مَا أَخَذَهَا وَمَا لَهُ بِهِ مِنْ عِلْمٍ، فَقَالَ أَصْحَابُ الدِّرْعِ: بَلَى وَاللَّهِ قَدْ أَدْلَجَ عَلَيْنَا فَأَخَذَهَا وَطَلَبْنَا أَثَرَهُ حَتَّى دَخَلَ دَارَهُ، فَرَأَيْنَا أَثَرَ الدَّقِيقِ.

فَلَمَّا أَنْ حَلَفَ تَرَكُوهُ وَاتَّبَعُوا أَثَرَ الدَّقِيقِ حَتَّى انْتَهَوْا إِلَى مَنْزِلِ الْيَهُودِيِّ فَأَخَذُوهُ، فَقَالَ: دَفَعَهَا إِلَيَّ طُعْمَةُ بْنُ أُبَيْرِقٍ، وَشَهِدَ لَهُ أُنَاسٌ مِنَ الْيَهُودِ عَلَى ذَلِكَ، فَقَالَتْ بَنُو ظَفَرٍ وَهُمْ قَوْمُ طُعْمَةَ: انْطَلِقُوا بِنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ، ﷺ، فَكَلَّمُوهُ فِي ذلك، فسألوه أَنْ يُجَادِلَ عَنْ صَاحِبِهِمْ، وَقَالُوا: إِنْ لَمْ تَفْعَلْ هَلَكَ صَاحِبُنَا وَافْتُضِحَ وَبَرِئَ الْيَهُودِيُّ.

وقَالَ قَتَادَةُ: فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ: إِنَّ أَهْلَ بَيْتٍ مِنَّا أَهْلَ جَفَاءٍ عَمَدُوا إِلَى عَمِّي رِفَاعَةَ بْنِ زَيْدٍ فَنَقَبُوا مَشْرَبَةً[2] لَهُ وَأَخَذُوا سِلَاحَهُ وَطَعَامَهُ فَلْيَرُدُّوا عَلَيْنَا سِلَاحَنَا، فَأَمَّا الطَّعَامُ فَلَا حَاجَةَ لَنَا فِيهِ. فَقَالَ النبي ﷺ: «سَآمُرُ فِي ذَلِكَ». فَلَمَّا سَمِعَ بَنُو أُبَيْرِقٍ أَتَوْا رَجُلًا مِنْهُمْ يُقَالُ لَهُ أَسِيرُ بْنُ عُرْوَةَ، فَكَلَّمُوهُ فِي ذَلِكَ، فَاجْتَمَعَ فِي ذَلِكَ نَاسٌ مِنْ أَهْلِ الدَّارِ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ قَتَادَةَ بْنَ النُّعْمَانِ وَعَمَّهُ عَمَدَا إِلَى أَهْلِ بَيْتٍ مِنَّا أَهْلِ إِسْلَامٍ وَصَلَاحٍ يَرْمُونَهُمْ بِالسَّرِقَةِ مِنْ غَيْرِ بَيِّنَةٍ وَلَا ثَبْتٍ. قَالَ قَتَادَةُ: فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَكَلَّمْتُهُ فَقَالَ: «عَمَدْتَ إِلَى أَهْلِ بَيْتٍ ذُكِرَ مِنْهُمْ إِسْلَامٌ وَصَلَاحٌ تَرْمِيهِمْ بِالسَّرِقَةِ عَلَى غَيْرِ ثَبْتٍ وَلَا بَيِّنَةٍ».

(١) الجراب: وعاء من إهاب الشاء لا يوعى فيه إلا يابس.

(٢) له مشربة: غرفة.

قَالَ: فَرَجَعْتُ وَلَوَدِدْتُ أَنِّي خَرَجْتُ مِنْ بَعْضِ مَالِي وَلَمْ أُكَلِّمْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي ذَلِكَ، فَأَتَانِي عَمِّي رِفَاعَةُ فَقَالَ: يَا ابْنَ أَخِي مَا صَنَعْتَ فَأَخْبَرْتُهُ بِمَا قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: اللَّهُ الْمُسْتَعَانُ فَلَمْ يَلْبَثْ أَنْ نَزَلَ الْقُرْآنُ: {إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا} [النساء: ١٠٥] بَنِي أُبَيْرِقٍ(١).

ج) وعَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: تُوُفِّيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَدِرْعُهُ مَرْهُونَةٌ عِنْدَ يَهُودِيٍّ بِثَلاثِينَ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ(٢).

فحتى وفاة رسول الله ﷺ كان هناك يهودي في المدينة يعمل بالتجارة في الشعير، ولم يجد حرجًا في أن يأخذَ من رسول الله ﷺ درعه رهنًا، ولم يجد رسول الله حرجًا في أن يعطيه إياه، فالحق أحق أن يتبع.

وكذلك مات رسول الله ﷺ وفي المدينة منافقون، وقد أعلمه الله ﷻ بأسماء المنافقين كلهم حتى لا يصلي عليهم أو يستغفر لهم، ولكنه لم يأمر بقتلهم أو نفيهم، ولم يُشِعْ رسول الله أسماءهم، بل أَسَرَّ بها إلى حذيفة بن اليمان؛ وذلك حتى لا يتعرضوا إلى الاضطهاد والتضييق.

وكان المنافقون يمثلون أكبر معارضة سياسية ودينية في المدينة، فقد كانوا يتآمرون على رسول الله ﷺ وأصحابه ليلًا ونهارًا، في أوقات السلم وأوقات الحرب، وقد آثر رسول الله في معاملته معهم العفو والحلم والصبر. قال ابن الطلاع في «أحكامه»: «لم يقع في شيء من المصنفات المشهورة أنه ﷺ قتل مرتدًّا ولا زنديقًا»(٣).

ومثال على صبر النبي ﷺ على أذى المنافقين وعدم توقيعه العقوبة عليهم، رغم كفرهم وردتهم، ورغم ما أتوا به من دسائس وخيانات.

مِرْبَعُ بْنُ قَيْظِيّ:

وَهُوَ الَّذِي قَالَ لِرَسُولِ اللهِ ﷺ حَيْنَ أَجَازَ فِي حَائِطِهِ وَرَسُولُ اللهِ ﷺ عَامِدٌ إِلَى أُحُدٍ: لَا أُحِلُّ لَكَ يَا مُحَمَّدُ إِنْ كُنْتَ نَبِيًّا، أَنْ تَمُرَّ فِي حَائِطِي، وَأَخَذَ فِي يَدِهِ حَفْنَةً مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ: وَاللهِ لَوْ أَعْلَمُ أَنِّي لَا أُصِيبُ بِهَذَا التُّرَابِ غَيْرَكَ لَرَمَيْتُكَ بِهِ، فَابْتَدَرَهُ الْقَوْمُ لِيَقْتُلُوهُ.

(١) أسباب نزول القرآن، لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري الشافعي، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، دار الإصلاح، الدمام، ط٢، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، (ص١٢٠)، والسنن، للترمذي، أبواب: تفسير القرآن، باب: ومن سورة النساء.

(٢) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: الجهاد، باب: ما قيل في درع النبي ﷺ والقميص في الحرب، (٤/ ٤١)، رقم (٢٩١٦).

(٣) عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، للإمام بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العِيني الحنفي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط١، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م، (٢٤/ ٨٠). وابن الطلاع: محمد بن فرج أبو جعفر القرطبي مولى محمد بن يحيى البكري المالكي. ولد سنة ٤٠٤هـ، وتوفي سنة ٤٩٧هـ له: أحكام النبي ﷺ ويسمى أيضًا: أقضية رسول الله ﷺ.

فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «دَعُوهُ فَهَذَا الْأَعْمَى، أَعْمَى الْقَلْبِ، أَعْمَى الْبَصِيرَةِ».

فَضَرَبَهُ سَعْدُ بْنُ زَيْدٍ أَخُو بَنِي عَبْدِ الْأَشْهَلِ بِالْقَوْسِ فَشَجَّهُ، وَأَخُوهُ أَوْسُ بْنُ قَيْظِيٍّ وَهُوَ الَّذِي قَالَ لِرَسُولِ اللهِ ﷺ يَوْمَ الْخَنْدَقِ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ، فَأْذَنْ لَنَا فَلْنَرْجِعْ إِلَيْهَا، فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى فِيهِ: {يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا} [الأحزاب: ١٣].

مربع بن قيظي هو أحد المنافقين الذين أظهروا الإيمان بأفواههم وأضمروا الكفر، وفعله مع رسول الله ﷺ كفر صراح وردة ظاهرة لا تأويل فيها، ولم يقتله رسول الله ﷺ ولم يأمر بقتله، بل لم يسمح لأصحابه أن يقتلوه، واكتفى بأن وَسَمَهُ بعمى القلب والبصيرة.

وكان رسول الله ﷺ يتعايش مع أشر الناس ويلطف بهم ويبش لهم حتى يتجنب فحشهم وأذاهم، وهذا من باب وأد الشر داخل صاحبه قبل أن يُظْهِره ويُعْلِنَهُ؛ فعَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَجُلًا اسْتَأْذَنَ عَلَى النبي ﷺ فَلَمَّا رَآهُ قَالَ: «بِئْسَ أَخُو الْعَشِيرَةِ، وَبِئْسَ ابْنُ الْعَشِيرَةِ». فَلَمَّا جَلَسَ تَطَلَّقَ النبي ﷺ فِي وَجْهِهِ وَانْبَسَطَ إِلَيْهِ، فَلَمَّا انْطَلَقَ الرَّجُلُ قَالَتْ لَهُ عَائِشَةُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ حِينَ رَأَيْتَ الرَّجُلَ قُلْتَ لَهُ كَذَا وَكَذَا، ثُمَّ تَطَلَّقْتَ فِي وَجْهِهِ وَانْبَسَطْتَ إِلَيْهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا عَائِشَةُ، مَتَى عَهِدْتِنِي فَحَّاشًا، إِنَّ شَرَّ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ مَنْزِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ تَرَكَهُ النَّاسُ اتِّقَاءَ شَرِّهِ»[١].

سياسة رسول الله ﷺ في التعايش مع الآخر خارج المدينة:

١ . سياسته مع المشركين المحاربين من قريش بعد الخندق:

لقد علمنا رسول الله ﷺ حسن التفاوض والتفكير المستقبلي في صلح الحديبية، وعلمنا أن الإخلاص لله سبحانه هو الأساسُ والأصلُ في كل تصرُّف، فقد وافق رسول الله على صلح الحديبية على ما فيه من تنازلات ليفك الحصار الجنوبي عن المدينة إلى الأبد؛ حيث اتفق المشركون في الجنوب واليهود في الشمال في حصن خيبر على سحق المدينة المنورة بالزحف عليها من كل جهة، فكان صلح الحديبية خطوةً لتنحية المشركين وإبطال اتفاقهم مع اليهود، ثم جاء فتح خيبر ليفك الحصار عن شمال المدينة، ثم جاء فتح مكة بعد نقض قريش عهدها مع رسول الله، ورفض رسول الله ﷺ ما قَدِمَ به أبو سفيان بن حرب من سعي للاعتذار ومحاولته إثناء رسول الله عن عزمه على نصرة حلفائه

(١) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: الأدب، باب: لم يكن النبي r فاحشًا ولا متفحشًا، (٨/ ١٣)، رقم (٦٠٣٢).

من خزاعة؛ وذلك أنه تأكد لرسول الله ﷺ أن قريشًا لا تعرف للسلم قيمة وغلب على أهلها الحقد على الإسلام ودولته، وصارت مكة بما فيها غير مأمونة الجانب على دولة الإسلام، فجهز رسول الله ﷺ لفتح مكة.

وبعد فتح مكة ودخول رسول الله ﷺ إليها وأصحابه منتصرين غالبين، أَمَّنَ أهلها على أنفسهم وأموالهم وقال: اذهبوا فأنتم الطلقاء. فمنهم من آمن ومنهم من بقي على شركه، فراح رسول الله ﷺ يتألفهم ويحسن إليهم.

فعَنْ أَنَسٍ ﷺ قَالَ: قَالَ النبي ﷺ: «إِنّي أُعْطِي قُرَيْشًا أَتَأَلَّفُهُمْ لأَنَّهُمْ حَدِيثُ عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةٍ»[١].

وعَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها أَنَّ النَّبِي ﷺ قَالَ لَهَا: «يَا عَائِشَةُ، لَوْلا أَنَّ قَوْمَكِ حَدِيثُ عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةٍ لأَمَرْتُ بِالْبَيْتِ فَهُدِمَ، فَأَدْخَلْتُ فِيهِ مَا أُخْرِجَ مِنْهُ وَأَلْزَقْتُهُ بِالأَرْضِ، وَجَعَلْتُ لَهُ بَابَيْنِ بَابًا شَرْقِيًّا وَبَابًا غَرْبِيًّا، فَبَلَغْتُ بِهِ أَسَاسَ إِبْرَاهِيمَ»[٢].

٢. سياسته ﷺ في التعايش مع أهل الكتاب خارج المدينة:

لقد عقد رسول الله ﷺ معاهداتٍ كثيرةً مع اليهود والنصارى خارج حدود دولة المدينة، سواء المقيمين داخل الجزيرة العربية أو خارجها، فقد عقد ﷺ اتفاقية سلمية مع نصارى نجران عام (١٠هـ/٦٣١م)، ومع يهود فدك وأيْلة وتيماء، ومع بني صخر من كنانة.

وكانت تلك الاتفاقيات تضمن لهم حكمًا إداريًّا ذاتيًّا، واستقلالًا عن دولة المدينة، وبمقتضاها كان بإمكانهم الاستمرار بتطبيق قوانينهم على أراضيهم، ولم يَرِدْ للجزية أي ذكر في هذه المعاهدات أو الاتفاقات السلمية مع أهل الكتاب.

وكانت حياة الرسول ﷺ نموذجا وقدوة في التعايش السلمي الذي يحفظ على الإنسان كرامته الإنسانية وحريته الدينية الكاملة.

فقد صَالَحَ رسولُ الله ﷺ نَصَارَى نَجْرَانَ، وَأَقَامَهُمْ فِي شَطْرِ مَسْجِدِهِ يُؤَدُّونَ شَعَائِرَ دِينِهِمْ وَكَتَبَ لَهُمْ عَهْدًا جَاءَ فِيهِ: وَلِنَجْرَانَ وَحَاشِيَتِهِمْ جِوَارُ اللهِ وَذِمَّةُ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ رَسُولِ اللهِ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَمِلَّتِهِمْ وَأَرْضِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ وَغَائِبِهِمْ وَشَاهِدِهِمْ وَبِيَعِهِمْ، لا يُغَيَّرُ أُسْقُفٌ عَنْ سِقِّيفَاهُ، وَلا رَاهِبٌ عَنْ رَهْبَانِيَّتِهِ، وَلا وَاقِفٌ عَنْ وَقْفَانِيَّتِهِ[٣].

(١) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: فرض الخمس، باب: ما كان النبي ﷺ يعطي المؤلفة قلوبهم وغيرهم من الخمس ونحوه، (٤/٩٣)، رقم (٣١٤٦).
(٢) الجامع الصحيح، للبخاري، كتاب: الحج، باب: فضل مكة وبنيانها، (٢/١٤٧)، رقم (١٥٨٦).
(٣) وَيُرْوَى: وَلا وَافِهٌ عَنْ وَفْهِيَّتِهِ. وَهُوَ الْقَيِّمُ عَلَى الْبَيْتِ الَّذِي فِيهِ صَلِيبُ النَّصَارَى.

وَأَشْهَدَ عَلَى ذَلِكَ شُهُودًا كَأَبِي سُفْيَانَ بْنِ حَرْبٍ، وَالأَقْرَعِ بْنِ حَابِسٍ، وَالْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ.

وكذلك نَصَّ فِي مُعَاهَدَتِهِ مَعَهُمْ: أَنَّ لَهُمْ مَا تَحْتَ أَيْدِيهِمْ مِنْ قَلِيلٍ وَكَثِيرٍ مِنْ بِيَعِهِمْ وَصَلَوَاتِهِمْ وَرَهْبَانِيَّتِهِمْ، لا يُحْشَرُونَ وَلا يُعْشَرُونَ وَلا يَطَأُ أَرْضَهُمْ جَيْشٌ، وَلا يُغَيَّرُ حَقٌّ مِنْ حُقُوقِهِمْ وَلا سُلْطَانِهِمْ وَلا شَيْءٌ مِمَّا كَانُوا عَلَيْهِ مَا نَصَحُوا وَأَصْلَحُوا فِيمَا عَلَيْهِمْ غَيْرَ مُثْقَلِينَ بِظُلْمٍ وَلا ظَالِمِينَ[(١)].

وأما العلاقات السلمية مع الحبشة، الدولة المسيحية: فقد استمرَّت قرونًا دون معاهدةٍ مكتوبة، وكان موقف المسلمين من الحبشة موقف الشكر والعرفان بالجميل لما قدمت للمسلمين في مهد الدعوة من إيواء للمضطهدين في مكة، واعتبر المسلمون الحبشة مصونة فلم يتعرضوا لها حتى في أوج قوة الدولة الإسلامية في العصر العباسي، وذلك لأنها دولة سالمت المسلمين، نعم لم تقبل دعوته ولكنها لم تقف أمام دعوة الإسلام ولم تضطهد أهله، ولم تُغزِ على دولته أو تناصر أعداءه.

وفي كتاب رسول الله ﷺ إلى ملك اليمن قال: «وَإِنَّهُ مَنْ أَسْلَمَ مِنْ يَهُودِيٍّ أَوْ نَصْرَانِيٍّ فَإِنَّهُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَهُ مَا لَهُمْ وَعَلَيْهِ مَا عَلَيْهِمْ، وَمَنْ كَانَ عَلَى يَهُودِيَّتِهِ أَوْ نَصْرَانِيَّتِهِ فَإِنَّهُ لَا يُرَدُّ عَنْهَا»[(٢)].

٣. سياسته ﷺ في مقابلة الوفود العربية بعد الحديبية:

أ) وفد بني تميم:

وفد بنو تميم على النبي ﷺ بشاعر لهم وخطيب فافتخروا عنده بمفاخرهم، فأمر النبي ﷺ ثابت بن قيس وحسان بن ثابت رضي الله تعالى عنهما، ففاخروهم فغلبوهم، حتى قال الأقرع بن حابس التميمي لقومه من بني تميم: يَا هَؤُلَاءِ، مَا أَدْرِي مَا هَذَا الْأَمْرُ، تَكَلَّمَ خَطِيبُنَا فَكَانَ خَطِيبُهُمْ أَرْفَعَ صَوْتًا، وَأَحْسَنَ قَوْلًا، وَتَكَلَّمَ شَاعِرُنَا فَكَانَ شَاعِرُهُمْ أَرْفَعَ صَوْتًا، وَأَحْسَنَ قَوْلًا، ثُمَّ دَنَا إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَنَّكَ رَسُولُ اللهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لَا يَضُرُّكَ مَا كَانَ قَبْلَ هَذَا»[(٣)].

ب) وفد بني ثقيف:

عَنْ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي الْعَاصِ أَنَّ وَفْدَ ثَقِيفٍ لَمَّا قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنْزَلَهُمُ الْمَسْجِدَ لِيَكُونَ أَرَقَّ لِقُلُوبِهِمْ، فَاشْتَرَطُوا عَلَيْهِ أَنْ لا يُحْشَرُوا وَلا يُعْشَرُوا وَلا يُجَبُّوا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَكُمْ أَنْ لا تُحْشَرُوا وَلا تُعْشَرُوا، وَلا خَيْرَ فِي دِينٍ لَيْسَ فِيهِ رُكُوعٌ»[(٤)].

(١) الطبقات الكبرى، لابن سعد، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٦٨م، (١/ ٢٦٦، ٣٥٨).

(٢) السيرة النبوية، لابن هشام، (٢/ ٥٨٨).

(٣) معرفة الصحابة، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، (١/ ٣٣٥-٣٣٨).

(٤) السنن، لأبي داود، كتاب: الخراج، باب: ما جاء في خبر الطائف، (٣/ ١٦٣)، رقم (٣٠٢٦)، والمسند، لأحمد، (٢٩/ ٤٣٨)، رقم (١٧٩١٣). قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: «صحيح لغيره».

٤. سياسته ﷺ في وقف الحرب:

فقد أمرنا الشرع الإسلامي بالأخذ بالظاهر وعدم التفتيش عن قلوب الناس، ففي أثناء الجهاد لو أظهر أحد المقاتلين الشهادة عصم دمه وأمن، ودليل ذلك:

أ) عَنِ الْمِقْدَادِ بْنِ الأَسْوَدِ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ إِنْ لَقِيتُ رَجُلًا مِنَ الْكُفَّارِ فَقَاتَلَنِي فَضَرَبَ إِحْدَى يَدَيَّ بِالسَّيْفِ فَقَطَعَهَا. ثُمَّ لاذَ مِنِّي بِشَجَرَةٍ فَقَالَ: أَسْلَمْتُ لِلَّهِ. أَفَأَقْتُلُهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ بَعْدَ أَنْ قَالَهَا؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لا تَقْتُلْهُ». قَالَ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُ قَدْ قَطَعَ يَدِي، ثُمَّ قَالَ ذَلِكَ بَعْدَ أَنْ قَطَعَهَا، أَفَأَقْتُلُهُ؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لا تَقْتُلْهُ، فَإِنْ قَتَلْتَهُ فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَتِكَ قَبْلَ أَنْ تَقْتُلَهُ وَإِنَّكَ بِمَنْزِلَتِهِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ كَلِمَتَهُ التي قَالَ»(١).

ب) وَعَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ قَالَ: بَعَثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ في سَرِيَّةٍ فَصَبَّحْنَا الْحُرَقَاتِ مِنْ جُهَيْنَةَ، فَأَدْرَكْتُ رَجُلًا فَقَالَ: لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. فَطَعَنْتُهُ، فَوَقَعَ فِي نَفْسِي مِنْ ذَلِكَ، فَذَكَرْتُهُ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَقَالَ لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَقَتَلْتَهُ؟!». قَالَ قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّمَا قَالَهَا خَوْفًا مِنَ السِّلاحِ. قَالَ: «أَفَلا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ ل؟!». فَمَا زَالَ يُكَرِّرُهَا عَلَيَّ حَتَّى تَمَنَّيْتُ أَنِّي أَسْلَمْتُ يَوْمَئِذٍ. قَالَ: فَقَالَ سَعْدٌ: وَأَنَا وَاللَّهِ لا أَقْتُلُ مُسْلِمًا حَتَّى يَقْتُلَهُ ذُو الْبُطَيْنِ. يَعْنِي أُسَامَةَ قَالَ: قَالَ رَجُلٌ: أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ: {وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ} [البقرة: ١٩٢] فَقَالَ سَعْدٌ: قَدْ قَاتَلْنَا حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَأَنْتَ وَأَصْحَابُكَ تُرِيدُونَ أَنْ تُقَاتِلُوا حَتَّى تَكُونَ فِتْنَةٌ(٢).

بعد ذكر ما سبق من تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم، نقول: إنه يتعين على الفقيه أن يدرس سيرة رسول الله ﷺ مع سنته في نسق واحد، ويحاول أن يستخرج منها مكونات الشخصية المسلمة، سواء من الناحية العقلية أو النفسية، أو من ناحية المناهج التي يلتزمها في تقويمه للمواقف، وإنشائه للعلاقات، وفهمه للأمور، ومواجهته للعالمين، عيشًا ومشاركةً وتفاهمًا وتعاونًا وعبادةً لله وعمارةً للأرض وتزكيةً للنفس، حتى نكون قد اتخذنا النبي ﷺ أسوة حسنة، وحتى يتحقق التكليف والتشريف في مقام الشهادة على العالمين.

قال تعالى: {وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗا} [البقرة: ١٤٣].

وإن هذه الدراسة تحض على التمسك بهدي النبي ﷺ وتَقِي من كل انحراف عن منهجه وهديه، بالاجتزاء، أو التأويل الخاطئ، أو التقصير في الفهم، أو القصور في الإدراك، أو الإفراط أو التفريط أو المغالطة في السلوك والتطبيق، أو نحو ذلك من انحرافات الفكر والسلوك(٣).

(١) المسند الصحيح، لمسلم، كتاب: الإيمان، باب: تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله، (١/ ٥٤)، رقم (٢٨٤).

(٢) المرجع السابق.

(٣) الهدي النبوي في التعايش مع الآخر، د. علي جمعة محمد، الموقع الإلكتروني للرابطة المحمدية للعلماء، وحدة الإحياء، دراسات محكمة، بتاريخ: ٢٢/ ١٠/ ٢٠٢١م: https:/ / www.arrabita.ma/ blog

تهنئة غير المسلمين بأعيادهم:

شاع في كتب الفقهاء قديمًا حرمة تهنئة غير المسلمين بأعيادهم الدينية[١]، بل نقل ابن القيم الاتفاقَ على ذلك حيث قال: «وأما التهنئة بشعائر الكفر المختصة به فحرام بالاتفاق، مثل أن يهنئهم بأعيادهم وصومهم، فيقول: عيد مبارك عليك، أو تهْنأ بهذا العيد ونحوه. فهذا إن سلم قائله من الكفر فهو من المحرمات، وهو بمنزلة أن يهنئه بسجوده للصليب، بل ذلك أعظمُ إثمًا عند الله، وأشد مقتًا من التهنئة بشرب الخمر وقتل النفس، وارتكاب الفرج الحرام ونحوه، وكثير ممن لا قدر للدين عنده يقع في ذلك، ولا يدري قبح ما فعل، فمن هنَّأ عبدًا بمعصية أو بدعة أو كفر فقد تعرَّض لمقت الله وسخطه»[٢].

إلا أن دار الإفتاء المصرية أعادت دراسة المسألة وأدلتها بشكل مستفيض، واستقرت على جواز ذلك، وصدرت عنها الفتاوى التالية:

الفتوى الأولى: الاحتفال برأس السنة الميلادية وتهنئة المسيحيين:

«المفتي: الأستاذ الدكتور/ شوقي إبراهيم علام.

تاريخ الفتوى: ٢٢ يناير ٢٠٢٠م.

- رقم الفتوى: ١٥٧١٦.

السؤال:

هل الاحتفال برأس السنة الميلادية بما يتضمنه من مظاهرِ الاحتفال كتعليق الزينة حرام شرعًا أم حلال؟ وما حكم تهنئة المسيحيين فيه؟ وكيف نردُّ على من يدَّعي أن ذلك حرام لأن فيه مشاركةً لغير المسلمين في أعيادهم وشعائرهم، أو بدعوى أن يوم الميلاد لم يأتِ إلا مرة واحدة فهو يختلف عن نظيره في كل عام، أو بدعوى أن مولد المسيح ﷺ لم يكن في رأس السنة الشمسية؟

الجواب:

الاحتفال برأس السنة الميلادية مناسبة تتناولها مقاصد: اجتماعية، ودينية، ووطنية؛ فإن الناس يودعون عامًا ماضيًا ويستقبلون عامًا آتيًا؛ حسب التقويم الميلادي المؤرخ بميلاد سيدنا المسيح عيسى ابن مريم عليهما الصلاة والسلام، والاختلاف في تحديد مولده ﷺ لا ينافي صحَّة الاحتفال به؛

---

(١) تحفة المحتاج في شرح المنهاج: للإمام شهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي الشافعي، ومعه حواشي عبد الحميد الشرواني وأحمد بن قاسم العبادي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د.ط، ١٣٥٧هـ، ١٩٨٣م، (٩/ ١٨١).

(٢) أحكام أهل الذمة: لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية الزرعي الدمشقي الحنبلي، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري، رمادي للنشر، الدمام، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م، (١/ ٤٤١).

فإن المقصود إظهارُ الفرح بمُضي عام وحلول عام، وإحياء ذكرى المولد المعجز للسيد المسيح عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام، مع ما في ذلك من إظهار التعايش والمواطنة وحسن المعاملة بين المسلمين وغيرهم من أبناء الوطن الواحد، ومن هنا كان للاحتفال بالسنة الميلادية الجديدة عدة مقاصد، وكلها غير بعيد عن قوانين الشريعة وأحكامها.

فأما المقصد الاجتماعي: فهو استشعار نعمة الله في تداول الأيام والسنين؛ ذلك أن تجدد الأيام وتداولها على الناس هو من النعم التي تستلزم الشكر عليها؛ فإن الحياة نعمة من نعم الله تعالى على البشر، ومرور الأعوام وتجددها شاهد على هذه النعمة، وذلك مما يشترك فيه المجتمع الإنساني ككل، فكان ذلك داعيًا لإبراز معاني التهنئة والسرور بين الناس، ولا يخفى أن التهنئة إنما تكون بما هو محل للسرور، وقد نصَّ الفقهاء على استحباب التهنئة بقدوم الأعوام والشهور:

قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري الشافعي في «أسنى المطالب» (١/ ٢٨٣، ط. دار الكتاب الإسلامي): «قال القمولي: لم أَرَ لأحد من أصحابنا كلامًا في التهنئة بالعيد والأعوام والأشهر كما يفعله الناس، لكن نقل الحافظ المنذري عن الحافظ المقدسي أنه أجاب عن ذلك بأن الناس لم يزالوا مختلفين فيه، والذي أراه أنه مباح لا سنة فيه ولا بدعة. انتهى» اهـ.

وقال العلامة ابن حجر الهيتمي الشافعي في «تحفة المحتاج» (٣/ ٥٦، ط. المكتبة التجارية الكبرى): «وتسن التهنئة بالعيد ونحوه من العام والشهر على المعتمد، مع المصافحة» اهـ.

وقال العلامة القليوبي في حاشيته على «شرح المحلي على المنهاج» (١/ ٣٥٩، ط. دار الفكر): «(فائدة) التهنئة بالأعياد والشهور والأعوام، قال ابن حجر: مندوبة، ويُستأنَسُ لها بطلب سجود الشكر عند النعمة، وبقصة كعب وصاحبيه ﷺ وتهنئة أبي طلحة ﷺ له» اهـ.

ولا يخفى أنَّ في التهنئة إظهارًا للسرور وإعلانًا له، وفي ذلك نوع من المشاركة في الاحتفال، وقد جاء عن النبي ﷺ إقرارُ الناس على أعيادهم، وبيان حاجتهم إليها؛ حيث جرت أعراف كل قوم على أن لهم أعيادًا يفرحون فيها ويروحون بها عن نفوسهم؛ فروى البخاري ومسلم وغيرهما من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: أن أبا بكر ﷺ دخل عليها، والنبي ﷺ عندها، يومَ فطر أو أضحى، وعندها قينتان تغنيان بما تقاذفت الأنصارُ يومَ بُعَاث، فقال أبو بكر ﷺ: مزمار الشيطان؟ مرتين، فقال النبي ﷺ: «دَعْهُمَا يَا أَبَا بَكْرٍ، إِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ عِيدًا، وَإِنَّ عِيدَنَا هَذَا الْيَوْمُ». وفي لفظ في «الصحيحين»: «دَعْهُمَا يَا أَبَا بَكْرٍ؛ فَإِنَّهَا أَيَّامُ عِيدٍ»، وفي لفظ لأبي عوانة في «مستخرجه على صحيح مسلم» بلفظ: «دَعْهُمَا؛ فَإِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ عِيدًا، وَهَذَا عِيدٌ».

ولما طالب فرعون سيدنا موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام بموعد يرضيانه، حدد «يومَ الزينة» مكانًا وزمانًا، وكان يومَ عيدٍ للمصريين -كما رواه أبو صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما، والسدي عن أشياخه، وبه قال مجاهد، وقتادة، وابن زيد- ولم يَرَ في ذلك موافقة لهم على ما لا يوافق الدين من عقائدهم، وذلك من تأييد الله تعالى له ﷺ؛ ليتحدى فرعون والسحرة على الملأ، فيكون ذلك أسرى في البلاد لخبره، وأجرى في الناس لأثره؛ قال تعالى: {قَالَ أَجِئۡتَنَا لِتُخۡرِجَنَا مِنۡ أَرۡضِنَا بِسِحۡرِكَ يَٰمُوسَىٰ ٥٧ فَلَنَأۡتِيَنَّكَ بِسِحۡرٖ مِّثۡلِهِۦ فَٱجۡعَلۡ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكَ مَوۡعِدٗا لَّا نُخۡلِفُهُۥ نَحۡنُ وَلَآ أَنتَ مَكَانٗا سُوٗى ٥٨ قَالَ مَوۡعِدُكُمۡ يَوۡمُ ٱلزِّينَةِ وَأَن يُحۡشَرَ ٱلنَّاسُ ضُحٗى} [طه: ٥٧- ٥٩].

وورد عن الصحابة ﷺ وفقهاء الأمة مشاركة غير المسلمين في بعض المظاهر الاجتماعية لأعيادهم: كالأكل من أطعمتهم المصنوعة خصيصًا لها، ولم يروا ذلك إقرارًا على ما خالف الإسلام من عقائدهم:

فقد أخرج الخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد» (١٥/ ٤٤٤، ط. دار الغرب الإسلامي) بسنده إلى إسماعيل بن حمَّاد بن أبي حنيفة النعمان بن ثابت بن النعمان بن المرزبان، قال: «النعمان بن المرزبان أَبُو ثابتٍ هو الذي أهدى لعلي بن أبي طالب ﷺ الفالوذج في يوم النيروز، فقال: (نَوْرِزُونَا كُلَّ يَوْمٍ)، وقيل: كان ذلك في المهرجان، فقال: (مَهْرِجُونَا كل يوم)» اهـ. والنيروز: لفظ فارسي مُعرَّب؛ معناه: اليوم الجديد، وهو عيد رأس السنة عند الفرس، ويصادف أول فصل الربيع.

ولما هَمَّ الصحابة ﷺ بوضع تاريخ يؤرخون به الوقائع والأحداث عدوا ذلك من أحوال الاجتماع البشري؛ فنظروا إلى الحوادث الكبرى التي أثرت في تاريخ البشرية: كتأريخ الروم، وتأريخ الفرس، دون أن يلتفتوا إلى موافقة أصولها للعقيدة الإسلامية أو مخالفتها.

فعن ميمون بن مهران قال: رفع إلى عمر صك محله في شعبان، فقال عمر: أي شعبان: الذي نحن فيه، أو الذي مضى، أو الذي هو آتٍ؟ قال: ثم قال لأصحاب رسول الله ﷺ: «ضعوا للناس شيئًا يعرفونه من التاريخ»، فقال بعضهم: اكتبوا على تأريخ الروم، فقيل: إنهم يكتبون من عهد ذي القرنين؛ فهذا يطول، وقال بعضهم: اكتبوا على تأريخ فارس، فقيل: إن فارس كلما قام ملك طرح من كان قبله، فاجتمع رأيهم على أن ينظروا: كم أقام رسول الله ﷺ بالمدينة، فوجدوه عشر سنين، فكتب التأريخ من هجرة رسول الله ﷺ. أخرجه أحمد والبخاري والطبري في «التاريخ» والحاكم في «المستدرك» وابن عساكر في «تاريخ دمشق».

والأعياد أيام تُتَّخَذُ لإظهار السرور والفرحة، وللأعياد الدينية أبعاد اجتماعية واقتصادية نافعة، وتزداد فيها هذه الجوانب قوَّةً كلما قويَتْ أواصر المجتمع، وتلاحمت روابطه، وتآخت طوائفه، وزاد المشترك بين أفراده وجماعاته، فيحصل التشارك المجتمعي العام الذي يتناسى أصولها الدينية وفوارقها العقائدية،

واختلافُ فتاوى العلماء في المشاركة في أعياد غير المسلمين راجعٌ إلى أن هذه الأعياد يتجاذبها البعدان الديني والاجتماعي قوةً وضعفًا؛ خاصة مع تزامن فتاواهم والحروب الصليبية، ومع غلبة الطابع الديني على النزاعات والحروب الدولية، ومع زيادة التعصُّب الديني وضعف المشاركة المجتمعية في كثير من الأحايين، مما قوَّى عند جماعة من الفقهاء الأخذ بمسلك سد الذرائع؛ حفاظًا على تماسُك الدولة الإسلامية أمام المد الصليبي المتعصب الذي يلبس لباس الدين زورًا وبهتانًا.

ولذلك بنى المحققون من فقهاء المذاهب الأربعة جواز مشاركة غير المسلمين في أعيادهم على تناسي الفوارق الدينية فيها، وعلى انعدام قصْدِ التشبُّه بهم فيما خالف الإسلام من عقائدهم، وعلى غلبة المعنى الاجتماعي وقوة المشترك الإنساني في مظاهر الاحتفال، وعلى استغلال هذه المواسم في فعل الخير وصلة الأرحام والمنافع الاقتصادية، وبنوا الجواز كذلك على خلوص القصد في المشاركة المجتمعية المحضة، وقرروا أن صورة المشابهة لا تضر إذا تعلق بها صلاح العباد، وجعلوا التحريم مُنصَبًّا على المشاركة التي يلزم منها الإقرار على العقائد المخالفة للإسلام.

فعند الحنفية: قال العلامة ابن عابدين في حاشيته «رد المحتار على الدر المختار» (١/ ٦٢٤، ط. دار الفكر): «(قوله: لأن التشبه بهم لا يُكرَه في كل شيء) فإنا نأكل ونشرب كما يفعلون، بحر عن شرح الجامع الصغير لقاضي خان، ويؤيده ما في «الذخيرة» قبيل كتاب التحري: قال هشام: رأيت على أبي يوسف نعلين مخصوفين بمسامير، فقلت: أترى بهذا الحديد بأسًا؟ قال: لا، قلت: سفيان وثور بن يزيد كرها ذلك؛ لأن فيه تشبهًا بالرهبان! فقال: كان رسول الله ﷺ يلبس النعال التي لها شعر، وإنها من لباس الرهبان. فقد أشار إلى أن صورة المشابهة فيما تعلق به صلاح العباد لا يضر» اهـ.

وعند المالكية: قال العلامة المواق العبدري (ت: ٨٩٧هـ) في «سنن المهتدين» (ص: ٢٤٩، ط. مؤسسة الشيخ زايد): «كنت أبحث لأهل الفحص لبس الرندين، كما قال مالك في «المظال»: ليست من لباس السلف. وأباحها لأنها تقي من البرد، فشنّع هذا عليّ، فكان من جوابي أن قلت: الرندين ثوب رومي يضمحل التشبه فيه بالعجم في جنب منفعته؛ إذ هو ثوب مقتصد ينتفع به ويقي من البرد، ونص من أثق به من الأئمة أنه ليس كلُّ ما فعلَتْه الأعاجمُ منهيًّا عن ملابسته، إلا إذا نهت الشريعة عنه ودلت القواعد على تركه، والمراد بالأعاجم الذين نهينا عن التشبه بهم: أتباع الأكاسرة في ذلك الزمن؛ في سرفهم ونحوه، ويختص النهي بما يفعلونه على خلاف مقتضى شرعنا، وأما ما فعلوه على وفق الندب أو الإيجاب أو الإباحة في شرعنا فلا نترك ذلك لأجل تعاطيهم إياه؛ لأن الشرع لا ينهى عن التشبه بفعل ما أذن الله فيه، فقد حفر ﷺ الخندق على المدينة تشبهًا بالأعاجم حتى تعجَّب الأحزاب منه، ثم علموا أنه بدلالة سلمان الفارسي رضي الله عنه» اهـ.

وقال العلامة عبد الباقي الزرقاني (ت: ١٠٩٩هـ) في «شرح مختصر خليل» (١/ ٣٢٠، ط. دار الكتب العلمية): «قال بعضهم: ومن هذا المعنى أي ما وافق الجاهلية ولم يرد نهي شرعنا عنه، وصلة الناس أرحامهم في المباحات في النيروز والمهرجان» اهـ.

وعند الشافعية: قسم العلامة ابن حجر الهيتمي أنواع المشاركة في أعياد غير المسلمين إلى ما يُقصَد به التشبهُ بهم في عقائدهم أو في شعائر أعيادهم المخالفة للإسلام: فمحظور شرعًا، قال: «وإن لم يقصد التشبه بهم أصلًا ورأسًا فلا شيء عليه» اهـ من «الفتاوى الفقهية» (٤/ ٢٣٤، ط. دار الفكر).

وعند الحنابلة: نص الإمام أحمد على جواز استغلال المنفعة الاقتصادية لأعياد غير المسلمين، ولا يخفى ما في ذلك من المشاركة المجتمعية وتبادل المنافع الاقتصادية؛ فأخرج الإمام أبو بكر الخلَّال البغدادي الحنبلي في «أحكام أهل الملل والردة من الجامع لمسائل الإمام أحمد» (ص: ٥١، ط. دار الكتب العلمية) عن مهنا، قال: سألت أحمد عن شهود هذه الأعياد التي تكون عندنا بالشام، مثل طور تابوت، ودير أيوب، وأشباهه، يشهده المسلمون؛ يشهدون الأسواق، ويجلبون فيه البقر والغنم، والدقيق والبر، وغير ذلك، إلا أنه إنما يكون في الأسواق يشترون، ولا يدخلون عليهم بيعهم؟ قال: «إذا لم يدخلوا عليهم بيعهم وإنما يشهدون السوق، فلا بأس».

والاحتفالات برأس السنة الميلادية قد اصطبغت بالصبغة الاجتماعية، وصارت مناسبة قومية، وهي وإن ارتبطت بفكرة دينية في الأصل، إلا أن المشاركة فيها لا تستلزم الإقرار بشيء من الخصوصيات الدينية التي لا توافق العقيدة الإسلامية، غير أنه يلزم التنبيه على وجوب الالتزام بالآداب الإسلامية في هذه الاحتفالات، والبعد عن ما يحرمه الإسلام أو تأباه الأخلاق الكريمة والأعراف السليمة.

وأما المقصد الديني: فهو يوافق مولد نبي من أنبياء الله تعالى، وهو سيدنا عيسى بن مريم على نبينا وعليه الصلاة والسلام، ولمولده منزلةٌ وقدسية خاصة في الإسلام؛ فإنه المولد المعجز الذي لا مثيل له في البشر؛ حيث خُلق من أم بلا أب، قال تعالى: {إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٖ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ} [آل عمران: ٥٩]، وقد صاحب مولدَه من الآيات الكونية والمعجزات الإلهية ما لم يتكرر في غيره. والفرح بيوم مولده المعجز هو أمر مندوب إليه؛ فإن القرآن الكريم قد خلّد ذِكْرَه بتفاصيله في سورة مريم، وأمر حبيبه ﷺ بتذكُّرِه فقال: {وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مَرۡيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتۡ مِنۡ أَهۡلِهَا مَكَانٗا شَرۡقِيّٗا ١٦}... إلى قوله تعالى: {وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ يَوۡمَ وُلِدتُّ وَيَوۡمَ أَمُوتُ وَيَوۡمَ أُبۡعَثُ حَيّٗا} [مريم: ١٦-٣٣].

والمسلمون يؤمنون بأنبياء الله تعالى ورسله كلهم، ولا يفرقون بين أحد منهم، وهم كما يفرحون بمولد النبي المصطفى ﷺ يفرحون بأيام ولادة الأنبياء والرسل أجمعين، وهم حين يحتفلون بها

يفعلون ذلك شكرًا لله تعالى على نعمة إرسالهم هداية للبشرية ونورًا ورحمة، فإنهم أكبر نِعم الله تعالى على البشر، والأيام التي وُلِدَ فيها الأنبياء والرسل أيامُ سلامٍ وبركة على العالمين، وقد نص الله تعالى على ذلك؛ فقال عن سيدنا يحيى عليه السلام: {وَسَلَٰمٌ عَلَيۡهِ يَوۡمَ وُلِدَ وَيَوۡمَ يَمُوتُ وَيَوۡمَ يُبۡعَثُ حَيّٗا} [مريم: ١٥]، وقال على لسان سيدنا عيسى عليه السلام: {وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ يَوۡمَ وُلِدتُّ وَيَوۡمَ أَمُوتُ وَيَوۡمَ أُبۡعَثُ حَيّٗا} [مريم: ٣٣].

كما أن في الاحتفال به امتثالًا للأمر القرآني بالتذكير بأيام الله تعالى وما فيها من نعم وعبر وآيات، قال تعالى: {وَذَكِّرۡهُم بِأَيَّىٰمِ ٱللَّهِۚ} [إبراهيم: ٥]؛ فإن مِن أيام الله التي تستلزم الشكر عليها ويُشرَع التذكير بها: أيامَ ميلاد الأنبياء عليهم السلام، وفي هذا ردٌّ واضحٌ وبرهانٌ لائح على من يمنع الاحتفالَ بذكرى يوم المولد تحت دعوى أنه يوم لا يتكرر، وهذا باطل؛ لأنه يستلزم تعطيل الأمر الإلهي بالتذكير بأيام الله؛ إذ الأمر بالتذكير بها هو في حقيقته أمرٌ بتجديد تذكرها، ومن بداهة العقول أن تجدد الذكرى التي مضت لن يكون في ذات يومها، بل في يوم لاحق عليها؛ ضرورة أن المعنى الشخصي لا يبقى زمانين ولا يقوم بمحلين، ولذلك كان النبي ﷺ يصوم يوم الاثنين من كل أسبوع شكرًا لله تعالى على نعمة إيجاده ﷺ واحتفالًا بيوم ميلاده الشريف، فعن أبي قتادة الأنصاري أن رسول الله ﷺ سُئل عن صوم يوم الاثنين فقال: «ذَاكَ يَوْمٌ وُلِدْتُ فِيهِ، وَيَوْمٌ بُعِثْتُ أَوْ أُنْزِلَ عَلَيَّ فِيهِ» رواه مسلم.

والفرح بميلاد سيدنا عيسى عليه السلام فرحٌ بقدوم النبي ﷺ؛ لأن سيدنا عيسى عليه السلام جاء مبشرًا بسيدنا محمد ﷺ، قال تعالى: {وَإِذۡ قَالَ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُم مُّصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَمُبَشِّرَۢا بِرَسُولٖ يَأۡتِي مِنۢ بَعۡدِي ٱسۡمُهُۥٓ أَحۡمَدُۖ} [الصف: ٦]، كما أنه ﷺ أَوْلَى الناس بعيسى عليه السلام؛ حيث يقول ﷺ: «أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ، لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ نَبِيٌّ» متفق عليه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وأما الادعاء بأن الاحتفال بميلاده المعجز يستلزم الإقرار بما لا يوافق الإسلام من عقائدِ أهلِ الكتاب: فهو غير صحيح؛ فإن الله تعالى أمرنا بتعظيم المشترك بين الأديان السماوية من غير أن يكون في ذلك إقرار بما لا يوافق العقائد الإسلامية؛ فقال سبحانه: {قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ} [آل عمران: ٦٤]، وقال تعالى: {۞وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ} [العنكبوت: ٤٦].

وفي رحلة الإسراء صلَّى النبيُّ ﷺ في بيت لحم حيث ولد السيد المسيح عيسى عليه السلام؛ تبركًا به وبمولده المعجز، وقد روَى ذلك عن النبي ﷺ ثلاثةٌ من الصحابة رضي الله عنهم:

فرواه الإمام النسائي في «المجتبى»، والطبري في «تهذيب الآثار»، والطبراني في «مسند الشاميين»: من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، بإسناد لا بأس به كما قال الحافظ ابن كثير في «البداية والنهاية»،

والحافظ ابن حجر في «الإصابة»، وصححه الكمال بن أبي شريف في «إتحاف الأخصا بفضائل الأقصى»، ورواه الإمام الترمذي في «السنن» -وعنه البيهقي في «دلائل النبوة» وصححه- والبزار في «مسنده»، والطبري في «تهذيب الآثار»، والطبراني في «المعجم الكبير» و«مسند الشاميين»: من حديث شداد بن أوس ﵁. ورواه ابن حبان في «المجروحين»، وابن الجوزي والضياء المقدسي في «فضائل القدس»: من حديث أبي هريرة ﵁.

قال الإمام السندي في «حاشيته على النسائي» (١/ ٢٢٢، ط. مكتب المطبوعات الإسلامية): «وهذا أصلٌ كبيرٌ في تتبع آثار الصالحين والتبرك بها والعبادة فيها» اهـ.

وإذا صحت مشروعية التبرك بالمكان صحت كذلك في الاحتفال بالزمان؛ فإن زمان الحدَث ألصقُ به من مكانه، والملازمة فيه أشدُّ؛ لأن المكان عرَضٌ قارٌّ، بخلاف الزمان فإنه غيرُ قارٍّ.

وكما تبرك النبي ﷺ بالمكان فقد احتفل بالزمان؛ فشارك اليهودَ احتفالهم بيوم نصر سيدنا موسى على نبينا وعليه السلام؛ ففي «الصحيحين» عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قدم رسول الله ﷺ المدينة، فوجد اليهود يصومون يوم عاشوراء، فسُئِلوا عن ذلك؟ فقالوا: هذا اليوم الذي أظهر الله فيه موسى وبني إسرائيل على فرعون، فنحن نصومه تعظيمًا له، فقال النبي ﷺ: «نَحْنُ أَوْلَى بِمُوسَى مِنْكُمْ» فأمر بصومه، ولم يَرَ في مشاركتهم الصيام موافقةً لهم على عقائدهم.

وكان رسول الله ﷺ يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بشيء؛ كما في الحديث المتفق عليه عن ابن عباس رضي الله عنهما.

ولذلك فليس هناك في الشرع ما يمنعُ من المشاركة في الاحتفال بيوم الميلاد المجيد لسيدنا المسيح على نبينا وعليه السلام، فالإسلام نسق مفتوح يؤمن أتباعه بكل الأنبياء والمرسلين ويحبونهم ويعظمونهم، ويحسنون معاملة أتباعهم، والسيد المسيح عيسى ابن مريم ﵇ هو من أولي العزم من الرسل، وكل مسلم يؤمن به على أنه نبيٌّ من البشر وله المعجزات العظيمة والخوارق الجسيمة؛ كإحياء الموتى وشفاء المرضى بإذن الله تعالى، فالفرح بيوم مولده من الإيمان، والاحتفال بحلول العام الميلادي المؤرَّخ بميلاده ﵇ لا يخالف عقيدة المسلمين في شيء، بل يندرج في عموم استحباب تذكر أيام النعم وإظهار آيات الله تعالى والفرح بها.

وأما المقصد الوطني: فهو عيدٌ لشركاء الوطن من غير المسلمين، وقد أقرَّ الإسلام أصحابَ الديانات السماوية على أعيادهم؛ كما سبق في حديث «الصحيحين» وغيرهما من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: أن النبي ﷺ قال: «إِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ عِيدًا، وَإِنَّ عِيدَنَا هَذَا اليَوْمُ». والشركة في الوطن تستلزم التلاحم والتشارك بين أفراده حتى لو اختلفت أديانهم ومعتقداتهم، وقد جاء الشرع بعوامل استقرار الأوطان.

وأما حق الجوار: فقد وصَّت الشريعة بالجار توصيةً أكيدةً، وأوجبت له حقوقًا على جاره، ودعت إلى مشاركته في أفراحه، ومواساته في أتراحه، ونصَّ الفقهاءُ على أنَّ من حقوق الجار على الجار تهنئتَه في الفرح وإظهارَ مشاركته فيه، لا فرقَ في ذلك بين الجار المسلم وغير المسلم؛ كما ظهر ذلك جليًّا في سنة النبي ﷺ وهدي الصحابة رضي الله عنهم.

فعن مجاهد: أن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما ذبحت له شاةٌ في أهله، فلما جاء قال: أَهْدَيْتُمْ لِجَارِنَا اليَهُودِيِّ؟ أَهْدَيْتُمْ لِجَارِنَا اليَهُودِيِّ؟ سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَا زَالَ جِبْرِيلُ يُوصِينِي بِالجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُوَرِّثُهُ» أخرجه الترمذي في «السنن» وحسّنه، والبخاري في «الأدب المفرد»، وابن أبي الدنيا في «مكارم الأخلاق»، والخرائطي والطبراني في «مكارم الأخلاق».

وفي لفظ البيهقي في «شعب الإيمان»، و«الآداب» عن مجاهد قال: كنا جلوسًا عند عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، وغلامه يسلخ شاة، فقال لغلامه: «يا غلامُ إِذَا فَرَغْتَ فَابْدَأْ بِجَارِنَا الْيَهُودِيِّ» حتى قالها ثلاثًا.

وأما حق الصحبة: فقد جعل الشرع للصاحب ورفيق السفر حقًّا زائدًا تجب مراعاتُه؛ مسلمًا كان أو غير مسلم، حتى نص على حقه في قوله سبحانه: ﴿وَٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔاۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِي ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِي ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [النساء: ٣٦]، و«الصاحب بالجنب»: هو الرفيق في السفر؛ على ما فسره ابن عباس رضي الله عنهما في رواية مجاهد، وقتادة، والضحاك، والسدي، وابن قتيبة.

وروى القاضي أبو يوسف في كتاب «الآثار» عن الإمام أبي حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم النخعي، عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه صحب نصرانيًّا في طريق، فذهب النصراني، فقال له عبد الله: «عليك السلام»، فقيل له: لم فعلت؟ قال: «لِحَقِّ الصحبة».

وأما حق الأخوة: فإن الله جعل للأُخُوَّة الإنسانية حقًّا تجب مراعاته، فوصف الأنبياء بالأخوَّة لأقوامهم وهم على غير ملتهم؛ فقال: {إِذۡ قَالَ لَهُمۡ أَخُوهُمۡ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ} [الشعراء: ١٠٦]، وقال: {إِذۡ قَالَ لَهُمۡ أَخُوهُمۡ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ} [الشعراء: ١٢٤]، وقال: {إِذۡ قَالَ لَهُمۡ أَخُوهُمۡ صَٰلِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ} [الشعراء: ١٤٢]، وقال: {إِذۡ قَالَ لَهُمۡ أَخُوهُمۡ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ} [الشعراء: ١٦١].

وأمر بمخاطبة الناس جميعًا بالقول الحسَن، فقال سبحانه: {وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسۡنٗا} [البقرة: ٨٣].

وجاء في كتاب سيدنا علي بن أبي طالب كرم الله وجهه لمالك بن الأشتر النخعي الذي وجهه به إلى أهل مصر: «وأشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبّة لهم، واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سَبُعًا ضاريًا تغتنم أكلهم؛ فإنّهم صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخَلْق، يفرط منهم الزلل، وتعرض لهم العلل، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ، فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب وترضى أن يعطيك الله من عفوه وصفحه؛ فإنك فوقهم، ووالي الأمر عليك فوقك، والله فوق من ولاك! وقد استكفاك أمرهم، وابتلاك بهم».

وأما حق المعاملة: فقد وصى الإسلام بالإحسان إلى أهل الكتاب؛ فقال سبحانه: {۞وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ} [العنكبوت: ٤٦]، وأمر بالبر وحسن المعاملة مع مَنْ سالمنا مِنْ غير المسلمين؛ فقال سبحانه: {لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ} [الممتحنة: ٨].

وقد اجتمع ذلك كله في المواطنة، وزادت المواطنة عليها بالميثاق الوطني؛ وهو العقد الاجتماعي الذي ساوى فيه الإسلام بين المواطنين في الحقوق والواجبات، ولذلك حرص النبي ﷺ عند قدومه إلى المدينة على وضع أول دستور مدني يحفظ للمواطنين حق التعايش بسلام في وطن واحد وإن اختلفت أديانهم ومعتقداتهم، فكتب «صحيفة المدينة» التي جاءت نصوصها لتقرير التساوي في الحقوق والواجبات بين أبناء الوطن الواحد، وقد رواها جماعة من أهل الحديث كالإمام أبي عبيد القاسم بن سلام في كتاب «الأموال» وغيره.

فإذا انضاف إلى ذلك خصوصُ وصية النبي ﷺ بقبط مصر خيرًا، كان ذلك آكدَ في المشروعية، وأوْثقَ للترابط الوطني:

فعن عبد الرحمن بن كعب بن مالك، عن أبيه رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِذَا افْتَتَحْتُمْ مِصْرَ فَاسْتَوْصُوا بِالْقِبْطِ خَيْرًا؛ فَإِنَّ لَهُمْ ذِمَّةً وَرَحِمًا». أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير»، والحاكم في «المستدرك»، وأبو نعيم والبيهقي في «دلائل النبوة».

وعن أبي ذر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: ««إِنَّكُمْ سَتَفْتَحُونَ مِصْرَ وَهِيَ أَرْضٌ يُسَمَّى فِيهَا الْقِيرَاطُ، فَإِذَا فَتَحْتُمُوهَا فَأَحْسِنُوا إِلَى أَهْلِهَا، فَإِنَّ لَهُمْ ذِمَّةً وَرَحِمًا» أو قال: «ذِمَّةً وَصِهْرًا» أخرجه مسلم وابن حبان في «صحيحيهما»، زاد ابن حبان: قال حرملةُ: «يعني بالقيراط: أن قبط مصر يُسمُّون أعيادَهم وكلَّ مجمع لهم: القيراط، يقولون: نشهد القيراط».

وعن أم سلمة رضي الله عنها: أن رسول الله ﷺ أوصى عند وفاته، فقال: «اللهَ اللهَ فِي قِبْطِ مِصْرَ، فَإِنَّكُمْ سَتَظْهَرُونَ عَلَيْهِمْ، وَيَكُونُونَ لَكُمْ عِدَّةً وَأَعْوَانًا فِي سَبِيلِ اللهِ» أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير».

وعن أبي عبد الرحمن الحبُلي المصري وعمرو بن حريثٍ، وغيرهما: أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّكُمْ سَتَقْدَمُونَ عَلَى قَوْمٍ جَعْدٍ رُءُوسُهُمْ، فَاسْتَوْصُوا بِهِمْ، فَإِنَّهُ قُوَّةٌ لَكُمْ وَبَلَاغٌ إِلَى عَدُوِّكُمْ بِإِذْنِ اللهِ» يعني قبط مصر. أخرجه أبو يعلى في «مسنده»، وابن حبان في «صحيحه» واللفظ له، وابن عبد الحكم بسندٍ صحيح؛ كما قال الحافظ السيوطي في «حسن المحاضرة».

وفي ذكر القيراط -على ما فسره حرملة- إشارة نبوية إلى أعياد المصريين ومواسمهم الاجتماعية التي يتميزون بالاحتفاء والاحتفال بها، حتى صار ذلك من سماتهم ومشهور صفاتهم، ولم يتبعه بنهي أو نكران، بل عقَّبه بالأمر بالإحسان، وهو قرينة الاستحسان.

وهذه الأحاديث من أعلام النبوة؛ فقد جاء الأمر النبوي بالوصية بالقبط فيها عامًّا لا يختص بزمان دون زمان، كما يدل عليه إطلاق الأمر بالاستيصاء والإحسان، والأمر المطلق يقتضي عموم الزمان والمكان، وكما يدل عليه تعريف «القبط» بـ(أل) الدالة على الجنس أو الاستغراق، وكذلك الإضافة في «أهلها»؛ فإن الإضافة من مقتضيات العموم، وكما يدل عليه التعليل بالذمة والرحم؛ فإن ذلك باقٍ لا ينقطع، وأنهم قوة وبلاغ وعدة للإسلام على عدوه، والتاريخ خير شاهد على استمراره، ولم يأتِ عن النبي ﷺ ما يخصص شيئًا من ذلك أو يقيده، فدلَّ على أن الوصية بهم ممتدةٌ فيهم وباقيةٌ لهم، وفيه استشرافٌ نبويٌّ بَيِّنٌ لسلامة العقد الاجتماعي في مصر عبر القرون، وإشارة لائحة إلى حفاظ أهلها على مبدأ المواطنة بينهم، على اختلاف طوائفهم وأديانهم.

وهذا هو الأصل الذي قرره النبي ﷺ في أول العهد المدني مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى في «صحيفة المدينة»، وهذا الأصل باقٍ لم يُنسَخْ، وإنما تغير الحال معهم لما نقضوا عهودهم، وخانوا الله ورسوله ﷺ، وتآمروا مع الأعداء، وارتكبوا جريمة الخيانة العظمى في حق الدولة الإسلامية.

وكما قرَّر النبي ﷺ حقَّ المواطنة: فقد نهى عن فرْضِ العقائد في مقام التعامل بين المواطنين، وعمل على تعظيم المشترك بين أهل الأديان؛ فعن أبي هريرة ، قال: بينما يهودي يعرض سلعته أُعطِيَ بها شيئًا كرهه، فقال: لا والذي اصطفى موسى على البشر، فسمعه رجل من الأنصار، فقام فلطم وجهه، وقال: تقول: والذي اصطفى موسى على البشر، والنبي ﷺ بين أظهرنا؟! فذهب إليه فقال: أبا القاسم، إن لي ذمةً وعهدًا، فما بال فلان لطم وجهي؟! فقال: «لِمَ لَطَمْتَ وَجْهَهُ؟» فذكره، فغضب النبي ﷺ حتى رُئِيَ في وجهه، ثم قال: «لَا تُفَضِّلُوا بَيْنَ أَنْبِيَاءِ اللهِ؛ فَإِنَّهُ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَيَصْعَقُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللهُ، ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ أُخْرَى فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ بُعِثَ، فَإِذَا مُوسَى آخِذٌ بِالعَرْشِ، فَلَا أَدْرِي أَحُوسِبَ بِصَعْقَتِهِ يَوْمَ الطُّورِ، أَمْ بُعِثَ قَبْلِي» متفق عليه.

هذا عن احتفال المسلمين بهذه الذكرى.

أما تهنئة غير المسلمين من المواطنين الذين يعايشهم المسلم بما يحتفلون به، سواء في هذه المناسبة أو في غيرها: فلا مانع منها شرعًا؛ فإنه إذا كانت مشاركتهم في الاحتفال مشروعة فتهنئتهم به آكد في المشروعية والجواز، خاصة إذا كانوا يبادلون المسلمين التهنئة في أعيادهم الإسلامية؛ فالله تعالى يقول: {وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحۡسَنَ مِنۡهَآ أَوۡ رُدُّوهَآ} [النساء: ٨٦]، وهذا من البرّ والإقساط الذي يحبه الله؛ قال تعالى: {لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ} [الممتحنة: ٨]، فالآية تقرر مبدأ التعايش، وتبين أن صلة غير المسلمين، وبِرَّهم، وصلتهم، وإهداءهم، وقبول الهدية منهم، والإحسان إليهم، من الأمور المستحبة شرعًا.

وليس ذلك إقرارًا على العقائد التي تخالف الإسلام، بل هو من دماثة الخلق وطيب العشرة التي يُشعِرُ بها المسلم مَن حوله بالسلام والأمان؛ إذ أمره الإسلام أن يتعامل مع جيرانه وأصحابه ومواطنيه وجميع الناس بالخلق الحسن، فيشاركهم في أفراحهم ويهنئهم في احتفالاتهم، ما دام أن ذلك لا يُلزِمه بطقوسٍ دينيةٍ أو ممارسات عبادية تخالف عقائد الإسلام.

وبناءً على ذلك: فالاحتفالُ برأس السنة الميلادية المؤرخ بيوم ميلاد سيدنا المسيح عيسى ابن مريم على نبينا وعليه السلام بما يتضمنه من مظاهر الاحتفال والتهنئة به: جائز شرعًا، ولا حرمة فيه؛ لاشتماله على مقاصدَ اجتماعيةٍ ودينيةٍ ووطنيةٍ معتدٍّ بها شرعًا وعرفًا من تذكُّر نعم الله تعالى في تداول الأزمنة وتجدُّد الأعوام، وقد أقرَّت الشريعة الناس على أعيادهم لحاجتهم إلى الترويح عن نفوسهم، ونص العلماء على مشروعية استغلال هذه المواسم في فعل الخير وصلة الرحم والمنافع الاقتصادية والمشاركة المجتمعية، وأن صورة المشابهة لا تضر إذا تعلق بها صالح العباد، ما لم يلزم

من ذلك الإقرار على عقائدَ مخالفة للإسلام، فضلًا عن موافقة ذلك للمولد المعجز لسيدنا المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام، الذي خلَّده القرآن الكريم وأمر بالتذكير به على جهة العموم بوصفه من أيام الله، وعلى جهة الخصوص بوصفه يوم سلام على البشرية، والنبي ﷺ أَوْلَى الناس بسيدنا المسيح صاحب هذا المولد المبارك، مع ما في ذلك من تعظيم المشترك بين أهل الأديان السماوية، فضلًا عن عقد المواطنة الذي تتساوى فيه الحقوق والواجبات، وكلما ازدادت الروابط الإنسانية تأكدت الحقوق الشرعية؛ فالمسلمون مأمورون أن يتعايشوا بحسن الخلق وطيب المعشر وسلامة القصد مع إخوانهم في الدين والوطن والقرابة والجوار والإنسانية ليُشعِروا مَن حولهم بالسلام والأمان، وأن يشاركوا مواطنيهم في أفراحهم ويهنئوهم في احتفالاتهم، ما دام أن ذلك لا يُلزِمهم بطقوسٍ دينيةٍ أو ممارسات عبادية تخالف عقائد الإسلام، والله سبحانه وتعالى أعلم».

الفتوى الثانية: تهنئة غير المسلمين بالأعياد والمناسبات:

«المفتي: الأستاذ الدكتور / شوقي إبراهيم علام.

تاريخ الفتوى: ٢٤ أغسطس ٢٠١٦م.

- رقم الفتوى: ١٣٢٣٧.

السؤال:

لي شقيقة تعيش في أمريكا مع زوجها، وعندهم خمسة من الأولاد كلهم مسلمون ومحافظون على الدين الإسلامي ويعظمون أركانه، ويعيشون عيشة هادئة في مجتمع يتبادلون فيه مع من يتعاملون معهم من مجاملات وتهانٍ إلى غير ذلك، فما مدى شرعية المجاملات في المناسبات المختلفة، وفي أعياد من يتعاملون معهم في المجتمع الذي يعيشون فيه خصوصًا أنهم من الجيران والزملاء في العمل وجميعهم وجميع الهيئات التي يتعاملون معها يبادلونهم التهنئة في الأعياد والمناسبات الدينية الإسلامية، فضلًا عن أنَّ المجتمع والحكومات تعمل على توفير كل الوسائل لممارسة شعائر ديننا بيسرٍ وبقدر عالٍ جدًّا من الاحترام والتقدير، ووضع القوانين لمنح الإجازات في أعيادنا الإسلامية؟

الجواب:

الإسلام دينٌ كلُّه سلامٌ ورحمةٌ وبِرٌّ وصلة، وقد أمر أتباعه بالإحسان إلى الناس جميعًا بشتى صوره، فأمَرَنا الله عز وجل أن نقول الحسنى لكل الناس دون تفريق؛ لعموم قول الله تعالى: {وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسۡنٗا} [البقرة: ٨٣]، وأمرنا الله بالإحسان دائمًا؛ قال تعالى: {۞إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ} [النحل: ٩٠]،

كما أن الله لم ينهَنا عن بر غير المسلمين، ووصلهم، وإهدائهم، وقبول الهدية منهم، وما إلى ذلك من أشكال البر بهم؛ قال تعالى: {لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ} [الممتحنة: ٨]. فالوصل، والإهداء، والعيادة، والتهنئة لغير المسلم، كلُّ ذلك يدخل في باب الإحسان، ويُعَد ضمنَ مظاهره.

وقد كان النبي ﷺ يقبل الهدايا من غير المسلمين؛ فقد ثَبَت في صحيح السنة بما يفيد التواتر أن النبي ﷺ قَبِلَ هدية غير المسلمين، ومن ذلك قبوله لهدية المقوقس عظيم القبط، وأخرج الترمذي في «سننه»، وأحمد في «المسند» عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: «أَهْدَى كِسْرَى لِرَسُولِ اللهِ ﷺ فَقَبِلَ مِنْهُ، وَأَهْدَى لَهُ قَيْصَرُ فَقَبِلَ، وَأَهْدَتْ لَهُ الْمُلُوكُ فَقَبِلَ مِنْهَا».

وقد فهم علماء الإسلام من هذه الأحاديث أن قبول هدية غير المسلم ليس فقط مستحبًّا لأنها من باب الإحسان؛ وإنما لأنها سُنَّةُ النبي ﷺ؛ يقول العلامة السرخسي في «شرح السير الكبير» (١/ ٩٦) بعد ذكر إهداء النبي ﷺ المشركينَ شيئًا: «والإهداء إلى الغير من مكارم الأخلاق، وقال ﷺ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاق»، فعرفنا أن ذلك حسنٌ في حق المسلمين والمشركين جميعًا» اهـ.

وأجاز الحنفية استضافة أهل الذمَّة والذهاب إلى ضيافتهم، وصلتهم؛ فقد جاء في «الفتاوى الهندية» (٥/ ٣٤٧، ط. دار الفكر): «ولا بأسَ بالذهاب إلى ضيافة أهل الذمة، هكذا ذكر محمد رحمه الله تعالى... ولا بأس بضيافة الذمي، وإن لم يكن بينهما إلا معرفة، كذا في «الملتقط»... ولا بأس بأن يصل الرجل المسلم والمشرك قريبًا كان أو بعيدًا محاربًا كان أو ذميًّا» اهـ. فقَرَن المسلم بالمشرك، مما يدلُّ على أنه لا فرقَ بينهما في الصلة.

كما نقل العلامة المرداوي الحنبلي في «الإنصاف» (٤/ ٢٣٤) في عيادة غير المسلم الأقوالَ، وصوَّب القول بالعيادة؛ فقال: «قوله: (وفي تهنئتهم وتعزيتهم وعيادتهم: روايتان) وأطلقهما في الهداية... وأن قول العلماء: يُعاد، ويعرض عليه الإسلام. قلت: هذا هو الصواب» اهـ.

بل لقد ثبت عن كبار الصحابة رضوان الله عليهم وأئمة المسلمين شهود أعياد غير المسلمين والأكل من الأطعمة التي تُعدُّ خصيصًا لتؤكل في أيام الاحتفال بأعيادهم، مستحسنين لها بلا أدنى حرج؛ فقد أخرج الخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد» (١٥/ ٤٤٤، ط. دار الغرب الإسلامي) بسنده أن النعمان بن المرزبان أبا ثابت أهدى لعلي بن أبي طالب عليه السلام الفالوذج في يوم النيروز، فقال: «نَوْرِزُونَا كُلَّ يَوْمٍ»، وقيل: كان ذلك في المهرجان، فقال: «مَهْرِجُونَا كل يوم». وذكر هذا الأثرَ جمعٌ من الأئمة والعلماء في كتبهم؛ كالعلامة أبي زكريا السلماسي في «منازل الأئمة الأربعة» (ص: ١٦٤، ط. مكتبة

الملك فهد الوطنية)، والشيخ جار الله الزمخشري في «ربيع الأبرار ونصوص الأخيار» (١/ ٤٠، ط. مؤسسة الأعلمي، بيروت)، والإمام أبي الفرج بن الجوزي في «صيد الخاطر» (ص ٤١، ط. دار القلم، دمشق)، والعلامة المؤرخ ابن خلكان الإربلي في «وفيات الأعيان» (٥/ ٤٠٥، ط. دار صادر، بيروت)، والحافظ المزي في «تهذيب الكمال» (٢٩/ ٤٢٣، ط. مؤسسة الرسالة، بيروت)، والحافظ الذهبي في «سير أعلام النبلاء» (٦/ ٣٩٥، ط. مؤسسة الرسالة)، والإمام بدر الدين العيني في «مغاني الأخيار» (٣/ ١٢١، ط. دار الكتب العلمية، بيروت)، والشيخ تقي الدين الغزي في «الطبقات السنية في تراجم الحنفية»، والإمام أبي العون السفاريني الحنبلي في «غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب» (٢/ ١٣٤، ط. مؤسسة قرطبة، مصر)، والشيخ محمد عبد الحي الكتاني في «التراتيب الإدارية» (٢/ ١٠٤، ط. دار الأرقم، بيروت).

كما أخرج الإمام أبو بكر الخلَّال البغدادي الحنبلي في «أحكام أهل الملل والردة من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل» (ص: ٥١، ط. دار الكتب العلمية، بيروت) عن محمد بن علي، قَالَ: حَدَّثَنَا مهنا، قَالَ: سألت أحمد عن شهود هذه الأعياد التي تكون عندنا بالشام، مثل طورتابوت، ودير أيوب، وأشباهه يشهده المسلمون؛ يشهدون الأسواق، ويجلبون فيه البقر والغنم، والدقيق والبر، وغير ذلك، إلا أنه إنما يكون في الأسواق يشترون، ولا يدخلون عليهم ببيعهم؟ قَالَ: «إذا لم يدخلوا عليهم بيعهم وإنما يشهدون السوق، فلا بأسَ».

وجاء في «الفتاوى الفقهية» للعلامة شيخ الشافعية ابن حجر الهيتمي (٤/ ٢٣٤، ط. دار الفكر): «وسُئِل رحمه الله تعالى ورضي عنه: هل يحل اللعب بالقسيِّ الصغار التي لا تنفع ولا تقتل صيدًا، بل أُعِدَّتْ لِلَعِبِ الكفار، وأكل الموز الكثير المطبوخ بالسكر، وإلباس الصبيان الثياب الملونة بالصفرة؛ تبعًا لاعتناء الكفرة بهذه في بعض أعيادهم وإعطاء الأثواب والمصروف لهم فيه إذا كان بينه وبينهم تعلق من كون أحدهما أجيرًا للآخر مِن قبيل تعظيم النيروز ونحوه؛ فإن الكفرة صغيرهم وكبيرهم وضيعهم ورفيعهم حتى ملوكهم يعتنون بهذه القسي الصغار واللعب بها وبأكل الموز الكثير المطبوخ بالسكر اعتناءً كثيرًا، وكذا بإلباس الصبيان الثياب المصفرة وإعطاء الأثواب والمصروف لمن يتعلق بهم، وليس لهم في ذلك اليوم عبادة صنم ولا غيره، وذلك إذا كان القمر في سعد الذابح في برج الأسد، وجماعة من المسلمين إذا رأوا أفعالهم يفعلون مثلهم. فهل يكفر أو يأثم المسلم إذا عمل مثل عملهم من غير اعتقاد تعظيم عيدهم ولا اقتداء بهم أو لا؟

فأجاب -نفع الله تبارك وتعالى بعلومه المسلمين- بقوله: لا كفر بفعل شيء من ذلك، فقد صرَّح أصحابنا بأنه لو شد الزنار على وسطه، أو وضع على رأسه قلنسوة المجوس، لم يكفر بمجرد ذلك اهـ. فعدم كفره بما في السؤال أَوْلَى، وهو ظاهر، بل فعل شيء مما ذُكِر فيه لا يحرم إذا قصد به التشبه بالكفار لا من حيث الكفر، وإلا كان كفرًا قطعًا، فالحاصل أنه إن فعل ذلك بقصد التشبُّه بهم في شعار الكفر كفر قطعًا، أو في شعار العيد مع قطع النظر عن الكفر لم يكفر ولكنه يأثم، وإن لم يقصد التشبه بهم أصلًا ورأسًا فلا شيء عليه» اهـ.

وقد نصَّ الفقهاء على جواز تهنئة غير المسلمين بأعيادهم ما دام هذا من قبيل الخُلُقِ الحسن المأمور به شرعًا من غير أن يقترن بنيَّة تعظيم الكفر والرضا به، فقد سُئل الشيخ عليش في «فتح العلي المالك» (٢/ ٣٤٩) عن تهنئة غير المسلمين: هل تعد من قبيل الردة؟ فقال: «لا يرتد الرجل بقوله لنصراني: أحياك الله لكل عام؛ حيث لم يقصد به تعظيم الكفر ولا رضي به» اهـ. فلم يرَ بها بأسًا، فضلًا عن كونه لم يعدَّها من قبيل الردة.

كما نقَل الشيخ الحطاب المالكي في «مواهب الجليل في شرح مختصر خليل» (٦/ ٢٨٩، ط. دار الفكر) عن الشيخ الإمام العز بن عبد السلام الشافعي أنه سُئل عن مسلمٍ قال لذميٍّ في عيد من أعيادهم: عيد مبارك عليك. هل يكفر أم لا؟ فأجاب: «إن قاله المسلم للذمي على قصد تعظيم دينهم وعيدهم فإنه يكفر، وإن لم يقصد ذلك وإنما جرى ذلك على لسانه فلا يكفر لما قاله من غير قصد» اهـ.

وإن مِن أوجب الواجبات على المسلمين في هذا العصر أن يظهروا هذا الجمال الذي في الإسلام، ليكونوا خيرَ حملةٍ لهذا الدين بأخلاقهم وتعاملاتهم.

وأما ما جاء في نصوص الفقهاء من النهي عن ذلك فهي أقوالٌ لها سياقاتها التاريخية وظروفها الاجتماعية المتعلقة بها؛ حيث مرَّت الدولة الإسلامية منذ نشأتها بأحوال السلم والحرب، وتعرضت للهجمات الضارية والحملات الصليبية التي اتخذت طابعًا دينيًّا يغذيه جماعة من المنتسبين للكنيسة آنذاك، فاتَّسم كثير من النصارى بالعداء الدينيّ الواضح للمسلمين بحكم انتمائهم إلى الكنيسة، فكان الأمر بيننا وبينهم دينيًّا اعتقاديًّا واضحًا، ولذلك انصرف اهتمام المسلمين آنذاك إلى الفتح الإسلامي لنشر الدين الإسلامي وتوطيد أركانه، وتثبيته في الأرض، وكان يُخشى إن صُرِف إلى النصارى آنذاك نوعُ حفاوةٍ بهم وبما يخصهم أن تَقْوى شوكتهم، ويأخذَهم الغرور فيظنوا أن البَدء بإظهار البر من المسلمين من قبيل الضعف، والتبجيل والتعظيم منهم لغيرهم، وأنهم مهزومون ذليلون لغيرهم في وقتٍ كان غيرُهم فيه لا يُخفي عنهم عداوته، فيفرضوا عند ذلك قوتهم على المسلمين، ويساعد هذا في انحسار الدين والحدِّ من انتشاره في الأرض، ولا سيما أن أعياد النصارى كانت مرتبطة في

الأذهان ارتباطًا وثيقًا باعتقاداتهم الدينية وبتمجيدهم للكفر؛ لكثرة الحروب المبنية على اختلاف العقيدة بيننا وبينهم آنذاك، مما دعا فقهاء المسلمين إلى تبني الأقوال التي تساعد على استقرار الدولة الإسلامية والنظام العام من جهة، ورد العدوان على عقائد المسلمين ومساجدهم من جهة أخرى. ولا يخفى أن تغير الواقع يقتضي تغير الفتوى المبنية عليه؛ إذ الفتوى تتغير بتغير العوامل الأربعة «الزمان والمكان والأشخاص والأحوال».

وهذا المعنى لم يعد قائمًا في عصر المواطَنة الحاضر؛ لشدة المخالطة بيننا وبينهم والتي يفرضها واقعنا المعاصر، فتهنئتهم وتبادل الفرحة معهم في أذهان العامة الآن هي من قبيل السلام والتحية وحسن الجوار، وهي مظهرٌ من مظاهر البر والرحمة والتعامل بالرقيِّ الإنساني الذي كان يفعله سيدنا رسول الله ﷺ مع من جاوره أو تعامل معه منهم.

فالإسلام لم يأمر أبدًا بالانسلال من بعض طوائفِ المجتمع وعدائها وبغضها، بل أمر ببذل البِرِّ والإحسان إلى الجميع، وهناك فرق كبير بين أن يبغض المسلم الكفر كما أمره الله؛ بحيث يُفَضِّل أن يُلقَى في النار على أن يترك الإسلام، وبين أن يكره الناس ويكره جيرانه وبعض أفراد مجتمعه ويعاديهم لأنهم كفار، فهذا المعنى الفاسد من الكراهية المقيتة لا علاقة له بالإسلام ولا بالنبي ﷺ ولا بحضارة الإسلام التي نشرت السلام في ربوع الدنيا، فالإسلام لم يأمرنا بكراهية الخلق، بل أمرنا ببرهم لأنهم خلق الله، ولأن الإنسان بنيان الرب ملعونٌ من هدمه؛ لأن الله خلقه بيده ونفخ فيه من روحه وأسجد له ملائكته، فاحترام الإنسان من حيث هو صفةٌ ملائكية، ولذلك أمرنا الله تعالى بحب الناس، وصلة الأرحام، وحسن المعاملة، ودماثة الخلق، والكلام الجميل، والابتسامة الودود، والعشرة الطيبة، وبهذا انتشر الإسلام شرقًا وغربًا، وغزا قلوب الناس بالحب قبل أن يغزو بلدانهم.

ولذلك فإنا نقول للمسلم المقيم في بلاد غير المسلمين: تصرف بعفويتك وطبيعتك؛ فالإسلام يحب الأريحية، والطبيعة الحسنة التي تُشعِر بها من حولك بالسعادة والتفاؤل والأمل والبر، وتعامل مع مجتمعك بكل خُلُقٍ جميل، وشارك أصدقاءك وجيرانك في فرحتهم واحتفالاتهم ما دام أنه ليس فيها طقوسٌ دينية ولا ممارساتٌ تخالف الإسلام، فشارِك أفراد مجتمعك، ولا عليك ممن يريد أن يفسد ما بينك وبين مجتمعك وبين الناس باسم الإسلام، فالإسلام بريء من ذلك كله.

وبناءً على ذلك: فيجوز شرعًا للمسلم أن يهنئ غير المسلمين بالأعياد والمناسبات التي يحتفلون بها، وهذا من باب المشاركة الاجتماعية لهم، والله سبحانه وتعالى أعلم».

الفتوى الثالثة: تهنئة المسيحيين في عيدهم:

«المفتي: فضيلة الدكتور نصر فريد واصل.

تاريخ الفتوى: ٨ أكتوبر ١٩٩٨م.

◈ رقم الفتوى: ١٣٢٥٩.

السؤال:

ما الحكم الشرعي في تهنئة المسيحيين بمناسبة أعيادهم، حيث إنهم يهنئوننا في أعيادنا إذا كنا نرغب في المعيشة بينهم في ود وسلام، علمًا بأن طائفة الأحباش ترفض هذا بإباءٍ وشمم، وتعتبر أن في ذلك ارتكابًا لمعصية كبيرة، حيث إن النهي في رأيهم عن ذلك واضح وصريح بالقرآن والسنة والإجماع، وأصدروا فتوى بهذا الشأن، ودليلهم على ذلك قوله تعالى: {وَٱلَّذِينَ لَا يَشۡهَدُونَ ٱلزُّورَ وَإِذَا مَرُّواْ بِٱللَّغۡوِ مَرُّواْ كِرَامٗا} [الفرقان: ٧٢]؟

الجواب:

لقد خلق الله الإنسان على اختلاف ملله وأشكاله وأجناسه من أبٍ واحد وأم واحدة «إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ»، كما جاء في «مسند الإمام أحمد» في خطبة الوداع قول الرسول ﷺ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى، أَبَلَّغْتُ؟» قَالُوا: بَلَّغَ رَسُولُ اللهِ ﷺ.

ولم يفرق المولى ﷻ في الخلق ولا في الرزق بين مسلم وغير مسلم، ولقد جاءت الرسالات السماوية من لدن آدم إلى خاتم الأنبياء والمرسلين محمد ﷺ، وكلُّها يكمل بعضها بعضًا؛ لقول الرسول ﷺ: «إِنَّ مَثَلِي وَمَثَلَ الأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى بَيْتًا فَأَحْسَنَهُ وَأَجْمَلَهُ، إِلَّا مَوْضِعَ لَبِنَةٍ مِنْ زَاوِيَةٍ، فَجَعَلَ النَّاسُ يَطُوفُونَ بِهِ وَيَعْجَبُونَ لَهُ، وَيَقُولُونَ: هَلَّا وُضِعَتْ هَذِهِ اللَّبِنَةُ»، قَالَ: «فَأَنَا اللَّبِنَةُ، وَأَنَا خَاتِمُ النَّبِيِّينَ» رواه البخاري.

كما أن الرسالات السماوية كلها تدعو إلى هدف واحد، وهو توحيد الله وعبادته، وترجو نتيجة واحدة هي الفوز بالجنة في الدار الآخرة، وإن اختلفوا في الأسلوب والطريقة الموصلة إلى ذلك، ومن المقرر شرعًا أن الإسلام لم يمنعنا من مجالسة أهل الكتاب ومجادلتهم بالتي هي أحسن؛ فقال تعالى: {۞وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ} [العنكبوت: ٤٦]، وأن نأكل من طعامهم وشرابهم، بل

أكثر من ذلك أباح لنا الزواج منهم؛ فقال تعالى: {وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ} [المائدة: ٥]، والزواج كما هو مقرر شرعًا ما هو إلا مودة ورحمة؛ قال تعالى: {وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً} [الروم: ٢١]، ومن غير المعقول أن يتزوج المسلم امرأة من أهل الكتاب، ويطلب عندها المودة والرحمة، وتهنئه في عيده ولا يرد التهنئة في عيدها، ألم يكن ذلك مخالفة صريحة لنص القرآن الكريم في قوله تعالى: {وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَا} [النساء: ٨٦]، حيث إنه لم يفرق بين من يلقي التحية مسلم أو غير مسلم، والتهنئة في الأعياد ما هي إلا نوع من التحية.

ولقد أوصانا الإسلام بالجار خيرًا سواء أكان مسلمًا أم غير مسلم؛ فلقد ورد عن مجاهد أن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما ذُبِحَتْ له شاة في أهله، فلما جاء قال: أَهْدَيْتُم لجارنا اليهودي؟ أَهْدَيْتُم لجارنا اليهودي؟ سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَا زَالَ جِبْرِيلُ يُوصِينِي بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُوَرِّثُهُ» رواه أبو داود والترمذي واللفظ له، ولقد أكدت السنة النبوية الإحسان بالجار وعدم التطاول عليه وإيذائه؛ فقال ﷺ: «من آذَى ذِمِّيًّا فَأَنَا خَصْمُهُ، وَمَنْ كُنْتُ خَصْمَهُ خَصَمْتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» رواه الخطيب البغدادي، وفي حديث آخر: «أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا، أَوِ انْتَقَصَهُ، أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ، أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بِغَيْرِ طِيبِ نَفْسٍ، فَأَنَا حَجِيجُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» رواه أبو داود في «سننه».

فالإسلام لم يفرق بين أتباعه وأصحاب الديانات الأخرى، ومن ذلك: ما رواه البخاري في «صحيحه» أنه مَرَّتْ بِالنبي ﷺ جَنَازَةٌ فَقَامَ، فَقِيلَ لَهُ: إِنَّهَا جَنَازَةُ يَهُودِيٍّ! فَقَالَ: «أَلَيْسَتْ نَفْسًا؟».

وقبل النبي ﷺ الهدية من غير المسلمين، وزار مرضاهم، وعاملهم، واستعان بهم في سلمه وحربه، حيث لم يحس منهم كيدًا، كل ذلك في ضوء تسامح المسلمين مع مخالفيهم في الاعتقاد، ولم يكن هذا التسامح نابعًا من اجتهادات فردية أو مآربَ شخصية أو أمزجة نفسية، وإنما هي تعاليمُ ملزمة من الله ؛ ينال منفذها الثواب ويلحق مخالفها العقاب، فمكارم الأخلاق أصل من أصول الدين، والتزام الحق ركن من أركانه، والمسلم في أخذه بهذه المبادئ ليس له الخيرة في أن يطبقها متى شاء ويتركها متى شاء، بل هي ركيزة ثابتة وميزان منصوب يعامل به الكل على حسب ما عنده، لا حسب ما عندهم، كما أنه جاء في الأثر أن الجيران ثلاثة: جار له حق واحد، وهو الجار غير المسلم؛ له حق الجوار، وجار له حقان وهو الجار المسلم؛ له حق الجوار، وحق الإسلام، وجار له ثلاثة حقوق وهو الجار القريب المسلم؛ له حق الجوار، وحق القرابة، وحق الإسلام.

وعلى ذلك: فيجب أن يسود الود والوئام بين المسلمين وغير المسلمين وإن كانوا مختلفين معنا في الدين؛ لقوله تعالى: {لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ} [البقرة: ٢٥٦]، وقوله تعالى: {وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ} [يونس: ٩٩]، وقوله تعالى: {لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ} [الكافرون: ٦].

وصدق من قال:

نُعلـــي تعاليـــم المســـيح لأجلهـــم ... ويوقـــــرون لأجلنـــــا الإســـــلامَا

الديـــن للدَّيَّـــان جـــلَّ جلالـــه ... لـــو شـــاء ربُّـــك وحَّـــد الأقوامَـــا

هـــذي قبوركـــمُ وتلـــك قبورُنـــا ... متجاوريـــن جماجمًـــا وعظامَـــا

ولقد أوجب الإسلام على أتباعه إذا عاش بينهم أهل الديانات الأخرى أن يكون لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين من حقوق وواجبات، وخير دليل على ذلك ما روي أن عمر بن الخطاب ﵁ رأى شيخًا ضريرًا يسأل على باب، فلمَّا علم أنه يهودي، قال له: ما ألجأك إلى ما أرى؟ قال: أسأل الجزية والحاجة والسن، فأخذ عمر بيده وذهب إلى منزله، فأعطاه ما يكفيه ساعتها، وأرسل إلى خازن بيت المال يقول له: انظر هذا وضرباءه، فوالله ما أنصفنا إن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم، إنما الصدقات للفقراء والمساكين، والفقراء هم المسلمون، وهذا من المساكين من أهل الكتاب، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه.

وفي واقعة السؤال، وما استشهد به طائفة من أهل الأحباش من قوله تعالى: {وَٱلَّذِينَ لَا يَشۡهَدُونَ ٱلزُّورَ وَإِذَا مَرُّواْ بِٱللَّغۡوِ مَرُّواْ كِرَامًا} [الفرقان: ٧٢] من عدم تهنئة غير المسلمين بأعيادهم من نصارى ويهود، إنما هي نظرة قاصرة، فلقد ورد في تفسير هذه الآية عدة آراء كما جاء في «تفسير الطبري» (١٩/ ٣١٣) قال: «اختلف أهل التأويل في معنى الزور الذي وصف الله هؤلاء القوم بأنهم لا يشهدونه، فقال بعضهم: معناه الشرك بالله؛ عن الضحاك، في قوله: {لَا يَشۡهَدُونَ ٱلزُّورَ} قال: الشرك. وقال آخرون: بل عنى به الغناء؛ عن مجاهد في قوله: {وَٱلَّذِينَ لَا يَشۡهَدُونَ ٱلزُّورَ} قال: لا يسمعون الغناء. وقال آخرون: هو قول الكذب؛ عن ابن جُرَيج قوله: {وَٱلَّذِينَ لَا يَشۡهَدُونَ ٱلزُّورَ} قال: الكذب... فأولى الأقوال بالصواب في تأويله أن يقال: والذين لا يشهدون شيئًا من الباطل، لا شركًا، ولا غناء، ولا كذبًا، ولا غيره، وكلَّ ما لزمه اسم الزور؛ لأن الله عمَّ في وصفه إياهم أنهم لا يشهدون الزور، فلا ينبغي أن يخص من ذلك شيء إلا بحجة يجب التسليم لها من خبر أو عقل» اهـ مختصرًا.

فلماذا يأخذ المتشددون برأي وهو التحريم، ويدعون آراء أخرى وهي الحِل؟! كيف يطلب منا ألَّا نجالسهم والقرآن يقول: {وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنۡهُمۡ قِسِّيسِينَ وَرُهۡبَانًا وَأَنَّهُمۡ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ} [المائدة: ٨٢]، ويقول: {لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ} [الممتحنة: ٨].

وما جاء في الفتوى من أن تهنئتهم تعتبر تشبهًا بهم، وموافقتهم على ما هو من شعائرهم، فالتشبه إنما يكون في أشياءَ أخرى غير هذا؛ مثل: المأكل والملبس وطرق الحياة المختلفة التي نهانا عنها الإسلام، فالمنهي عنه شرعًا موافقتهم في أفعالهم واعتقاداتهم، والتشبُّه بهم فيما نهى الإسلام عنه أو خالف شيئًا من ثوابته.

وعلى ذلك: فإنَّ دار الإفتاء المصرية ترى أنه لا مانعَ شرعًا من مجاملة غير المسلمين وتهنئتهم أو مواساتهم في أي مناسبة تحل بهم، وأن هذا هو التطبيقُ الأمثل للإسلام، وليس في ذلك خروج عن الدين، أو فيه نوع من الحرمة كما يرى بعض المتشددين، فالدين يُسرٌ لا عُسرٌ، ولما ورد في «صحيح البخاري»: «وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ». ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والله سبحانه وتعالى أعلم».

وبعد استعراضِ هذه الفتاوى الصادرةِ عن دار الإفتاء المصرية، وأقوال علماء الأزهر الشريف المعاصرين، وما اختاروه من فتاوى تعزز السلم والتضامن المجتمعي، مخالفين في ذلك آراء من رأى غير آرائهم من سابقيهم من الفقهاء كما سبق بيانُه، نعلم دَور التطور الاجتماعي وانعكاسه على آراء الفقهاء في تخيُّرهم فتاوى تصلح وهذا التطورَ الاجتماعي الذي يمثل دورًا حاسمًا في شكل وطبيعة الفتاوى الفقهية الصادرة عن الفقيه، فلا شكَّ أن التطور الاجتماعي أحدُ العوامل المؤثرة بشكل كبير في تحديد المسار الذي يسلكه الفقهاء والمفتون في استجابتهم للقضايا المعاصرة.

الخـــاتمـة:

في ختام هذا البحث، وبعد استعرضنا دَور علم الاجتماع وتأثيره على الفقه والتشريع الإسلامي، يتضح أهميةُ التضلع من علم الاجتماع وغيره من العلوم الإنسانية للفقيه؛ حيث يساعد ذلك في فهم تأثيرات الظروف والسياقات الاجتماعية على الحكم الشرعي وكيفية استنباطه.

ورأينا في هذا البحث تأثيرَ الفقه والتشريع الإسلامي كقانون يُشكل ويُغير الواقع الاجتماعي، وكيف أنَّ الأحكام الفقهية قد اختلفت عند اختلاف الطبقات الاجتماعية المختلفة، بالإضافة إلى ذلك تناولنا أثر التغيرات الاجتماعية على تغيُّر الحكم الشرعي من خلال دراسة بعض المسائل وتحليلها، كما أننا رأينا الأثر الواضح للتطور الثقافي والاجتماعي على الفتوى، مؤيدين ما ذكرنا بفتاوى دار الإفتاء المصرية وآراء علماء الأزهر الشريف.

يتضح من هذا البحث أنَّ الفقيه ينبغي أن يكون على دراية بالعلوم الإنسانية ويستفيد منها في تحليل الواقع الاجتماعي واستنباط الأحكام الشرعية، لضمان تحقيق مقاصد الشريعة الغراء، ومراعاة الظروف المتغيرة في المجتمعات المعاصرة.

أهم نتائج البحث:

- أن علاقة المجتمع بالفتوى والتشريع هي علاقة تفاعلية وتبادلية، يؤثر كل منهما في الآخر ويتأثر به.
- أن الشارع الحكيم قد أخذ بعين الاعتبار تغير الواقع الاجتماعي في تغيير الحكم المناط بالواقعة، كما أن فقهاء الرعيل الأول من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، قد قاموا بنفس الأمر عندما رأوا تغير الواقع الاجتماعي، ثم أتى الفقهاء الكرام، فراعوا بدورهم ذلك التغير، لوضع أحكام متناسبة مع الواقع الجديد.
- التشريع كعملية إجرائية قانونية تتفاعل مع المجتمع تأثيرًا وتأثرًا، فيمكنها التأثير في الواقع الاجتماعي لتطويره ولا تقف على حد عكس الواقع الاجتماعي حتى وإن كان مائِدًا عن تحقيق المصالح الاجتماعية، كما أنها تتأثر بتغيُّر الواقع الاجتماعي، فتتغير بتغيره مراعاة لتحقيق مقاصد الشرع الشريف.
- أبرز البحث بوضوح كيف تأثرت الفتوى والفقه الإسلامي بشكل كبير بالتغيرات الاجتماعية والثقافية، هذا يبرز الدور الحيوي للفقه في مواكبة الواقع المتغير للمجتمع، وأن التحديات الحديثة تستدعي تقديم تأويلات جديدة ومناسبة للنصوص الدينية.

- كما أكد البحث الدور المهم الذي تلعبه دارُ الإفتاء المصرية في مواجهة التحديات الحديثة، وتأكيد التوازن بين الاحترام للتنوع الديني والثقافي، والمحافظة على القيم الدينية والثقافية الخاصة بالمجتمع. هذا يظهر أهمية دور العلماء في الحفاظ على التوازن بين المحتوى الديني والثقافي والتحديات الاجتماعية والثقافية الحديثة.
- يشدد البحث على أنَّ تفاعل الفقه مع مجموعةٍ أوسعَ من المعارف والعلوم الحديثة يمكن أن يساعدَ في تطوير تفسيرات مقاصدية للنصوص الشرعية، والتي تواكب التطورات السريعة في المجتمعات المعاصرة، وتحقق مصالح الأفراد والمجتمعات على حد سواء.
- يوصي البحث بـ:
- إجراء المزيد من الأبحاث حول تأثير العلوم الإنسانية على الفقه الإسلامي وكيف يمكن تطبيقها بشكل أكثر فعالية في استنباط الأحكام الشرعية.
- تعزيز التعاون بين الفقهاء والمتخصصين في العلوم الإنسانية؛ إذ إن هذا التعاون يمثل أهميةً قصوى في تحقيق توجيهات دينية ملائمة ومتجددة؛ فالتبادل المعرفي والنقاشات العلمية مع المتخصصين في علم الاجتماع والعلوم الإنسانية الأخرى سيمكِّن الفقهاءَ من تحليل النصوص الشرعية بعمقٍ أكبرَ وفهم تأثيرات العوامل الاجتماعية والثقافية على الحكم الشرعي.
- أن تضع مؤسسات التعليم الديني والمعاهد الفقهية العلومَ الإنسانية ضمن مناهجها التعليمية، معتبرة إياها من علوم الآلة التي لا غنى للفقيه عنها، لتزويده بالأدوات والمعرفة اللازمة لمواجهة التحديات المعاصرة؛ إذ ستعمل هذه المعارف المتنوعة على تعزيز الفهم الديني وتطوير قاعدة علمية متينة قادرة على مواكبة الواقع المتغير.
- مراجعة الفتوى بشكل دوري: نظرًا لتأثير التطورات الاجتماعية والثقافية على الفقه الإسلامي، يمكن توصية العلماء بمراجعة الفتوى بشكل دوري لضمان أنها تستجيب للحاجات المتغيرة للمجتمع. هذا يمكن أن يساعد في ضمان أن الدين يستمرُّ في تقديم الإرشاد والدعم للأفراد في مواجهة التحديات الجديدة.
- تأكيد التعايش: على العلماء تأكيد القيم الإسلامية للتسامح والتعايش في الفتوى، خاصة في البيئات المتعددة الثقافات، هذا يمكن أن يساعد في تعزيز الوحدة والسلام في المجتمع.

بالمجمل: فلا يزال هناك الكثير ليتلاقحه الفقهاء والمتخصصون في العلوم الإنسانية بعضهم من بعض؛ لتحقيق الهدف المشترك من بناء مجتمعات دينية متفهمة ومتجانسة، فالانفتاح على المعارف المتنوعة والتعاون بين مجالات العلم المختلفة سيكون أساسًا لتعزيز الفقه الإسلامي وضمان زيادة ازدهاره على مر العصور.

فهرس المصادر والمراجع العربية:

١. ابن خلدون، إنجازفكري متجدد، تقديم إسماعيل سراج الدين، إعداد وتحرير محمد الجوهري ومحسن يوسف، (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠٠٨).

٢. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، الطبعة ١، الرياض: داريعرب، ١٤٢٥ هـ/٢٠٠٤ م.

٣. الإبهاج في شرح المنهاج، شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي (المتوفى: ٧٥٦ هـ) وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (المتوفى: ٧٧١ هـ) دراسة وتحقيق: الدكتور أحمد جمال الزمزمي - الدكتور نور الدين عبد الجبار صغيري، الناشر: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م

٤. الآثار الباقية عن القرون الخالية. أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي. المحقق: پرويز اذكايي. الناشر: مركز پژوهشي ميراث مكتوب، تهران إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.

٥. الآثار لأبي يوسف، المؤلف: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبتة الأنصاري (المتوفى: ١٨٢هـ)، المحقق: أبو الوفا الأفغاني، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت

٦. الآثار لمحمد بن الحسن، للإمام محمد بن الحسن الشيباني، المحقق: أبو الوفا الأفغاني، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان

٧. الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بُلْبَان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

٨. الأحكام السلطانية، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ)، الناشر: دار الحديث - القاهرة.

٩. أحكام أهل الذمة، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية الزرعي الدمشقي الحنبلي، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري، رمادي للنشر، الدمام، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

١٠. الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ)، المحقق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس. الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت.

١١. اختلاف الحديث: أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، الناشر: دار المعرفة - بيروت. سنة النشر: ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

١٢. الاختيار لتعليل المختار: للشيخ عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، تعليق: الشيخ محمود أبو دقيقة، مراجعة: أ/محسن أبو دقيقة، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م.

١٣. الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ماكس فيبر، ترجمة: محمد علي مقلّد، مركز الإنماء القومي، مراجعة: جورج أبي صالح، بيروت، لبنان، دون ذكر رقم الطبعة أو تاريخها.

١٤. آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها: أبو نصر الفارابي. القاهرة: المكتبة العصرية.

١٥. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري: أحمد بن محمد بن أبى بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (المتوفى: ٩٢٣هـ). الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة: السابعة، ١٣٢٣هـ

١٦. أساس البلاغة أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

١٧. أسباب نزول القرآن: لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري الشافعي، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، دار الإصلاح، الدمام، ط٢، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

١٨. الاستذكار: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

١٩. الإسلام عقيدة وشريعة: لشيخ الأزهر محمود شلتوت، دار الشروق، بيروت، ط١٨، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م.

٢٠. أسنى المطالب في شرح روض الطالب: زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (المتوفى: ٩٢٦هـ)، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

٢١. أسهل المدارك «شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك»، أبو بكر بن حسن بن عبد الله الكشناوي (المتوفى: ١٣٩٧ هـ)، الناشر: دار الفكر، بيروت – لبنان، الطبعة: الثانية

٢٢. الإشراف على مذاهب العلماء: أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (المتوفى: ٣١٩هـ)، المحقق: صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، الناشر: مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة - الإمارات العربية المتحدة. الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٢٣. الأصل: أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (المتوفى: ١٨٩هـ)، المحقق: أبو الوفا الأفغاني، الناشر: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية – كراتشي.

٢٤. إعلام الموقعين عن رب العالمين: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١ هـ)، قدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، شارك في التخريج: أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٥. الاقتصاد والمجتمع والأنظمة الاجتماعية والقوى المخلفات السيادة: ماكس فيبر، ترجمة محمد التركي، مراجعة فضل الله العميري. القاهرة: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٩.

٢٦. إكمال المعلم بفوائد مسلم شَرْح صَحِيح مُسْلِمِ: لِلقَاضِي عِيَاض؛ المُسَمَّى إِكمَال المُعْلِمِ بفَوَائِدِ مُسْلِم، المؤلف: عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (المتوفى: ٥٤٤هـ)، المحقق: الدكتور يحْيَى إِسْمَاعِيل، الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٢٧. الأم: الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، الناشر: دار المعرفة – بيروت، الطبعة: بدون طبعة، سنة النشر: ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٢٨. الإمتاع والمؤانسة: أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس (المتوفى: نحو ٤٠٠هـ)، الناشر: المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢٩. أنوار البروق في أنواء الفروق: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

٣٠. أنيس الساري في تخريج وتحقيق الأحاديث التي ذكرها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري: لنبيل بن مَنصور بن يعقوب البصارة الكويتي، مؤسسة السماحة مؤسسة الريان، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٣١. البحر الرائق شرح كنز الدقائق: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ)، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد ١١٣٨ هـ)، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية - بدون تاريخ.

٣٢. البحر المحيط في أصول الفقه: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، الناشر: دار الكتبي، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٣٣. بداية المجتهد ونهاية المقتصد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ)، الناشر: دار الحديث – القاهرة، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٣٤. البداية والنهاية: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، المحقق: علي شيري، الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٣٥. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: للإمام علاء الدين أبي بكر مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٣٦. البناية في شرح الهداية: للإمام العلامة أبي محمد محمود بن أحمد العِيني الحنفي، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤١١هـ- ١٩٩٠م.

٣٧. البيان في مذهب الإمام الشافعي: أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي (المتوفى: ٥٥٨هـ)، المحقق: قاسم محمد النوري، الناشر: دار المنهاج – جدة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٣٨. تاج العروس: محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزَّبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ)، حققه مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية.

٣٩. التاج والإكليل لمختصر خليل: محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبد الله المواق المالكي (المتوفى: ٨٩٧هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ- ١٩٩٤م.

٤٠. تاريخ الإسلام: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، المحقق: عمر عبد السلام التدمري، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٣ هـ- ١٩٩٣م.

٤١. تاريخ دمشق: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (المتوفى: ٥٧١هـ)، المحقق: عمرو بن غرامة العمروي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عام النشر: ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

٤٢. تاريخ فلاسفة الإسلام: دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم ونقد تحليلي عن آرائهم الفلسفية: جمعة محمد لطفي، المملكة المتحدة، يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧.

٤٣. تاريخ قضاة الأندلس: أبو الحسن علي بن عبد الله بن محمد بن محمد ابن الحسن الجذامي النباهي المالقي الأندلسي (المتوفى: نحو ٧٩٢هـ)، المحقق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، الناشر: دار الآفاق الجديد، بيروت - لبنان، الطبعة: الخامسة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٤٤. التبصرة: علي بن محمد الربعي، أبو الحسن، المعروف باللخمي (المتوفى: ٤٧٨ هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة: الأولى، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

٤٥. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: للعلامة فخر الدين عثمان بن علي بن محجن الزيلعي الحنفي، وبهامشه: حاشية شهاب الدين أحمد الشِّلْبِي، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣١٣هـ، ١٨٩٦م.

٤٦. التجريد: أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسين القدوري (المتوفى: ٤٢٨ هـ)، المحقق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، أ. د محمد أحمد سراج، أ. د علي جمعة محمد، الناشر: دار السلام - القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٤٧. تحبير المختصر: تاج الدين بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز الدميري (المتوفى: ٨٠٣ هـ)، المحقق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب . د. حافظ بن عبد الرحمن خير، الناشر: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة: الأولى، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

٤٨. التحبير شرح التحرير: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (المتوفى: ٨٨٥هـ)، المحقق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، الناشر: مكتبة الرشد - السعودية / الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٤٩. تحرير ألفاظ التنبيه: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، المحقق: عبد الغني الدقر، الناشر: دار القلم – دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ

٥٠. تحفة أكياس الناس بشرح عمليات فاس: للعلامة أبي عيسى المهدي الوزاني، تقديم هاشم العلوي القاسمي، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط الأولى ٢٠٠١.١٤٢٢.

٥١. تحفة الفقهاء: محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي (المتوفى: نحو ٥٤٠هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٥٢. تحفة المحبين والأصحاب في معرفة ما للمدنيين من الأنساب: عبد الرحمن بن عبد الكريم الحنفي المدني الشهير بالأنصاري (المتوفى: ١١٩٥هـ)، المحقق: محمد العروسي المطوي، الناشر: المكتبة العتيقة، تونس، الطبعة: الأولى، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

٥٣. تحفة المحتاج في شرح المنهاج: للإمام شهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي الشافعي، ومعه حواشي عبد الحميد الشرواني وأحمد بن قاسم العبادي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د. ط، ١٣٥٧هـ، ١٩٨٣م.

٥٤. تحقيق ما للهند من مقولة، مرذولة في العقل أو مقبولة: أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي أبو ظبي: دائرة الثقافة والسياحة دار الكتب، ١٩٠٠.

٥٥. تخريج الفروع على الأصول: محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار، أبو المناقب شهاب الدين الزَّنْجاني (المتوفى: ٦٥٦هـ)، المحقق: د. محمد أديب صالح، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٣٩٨.

٥٦. ترتيب المدارك وتقريب المسالك: أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي (المتوفى: ٥٤٤هـ)، المحقق: جزء ١: ابن تاويت الطنجي، ١٩٦٥ م، جزء ٢، ٣، ٤: عبد القادر الصحراوي، ١٩٦٦ - ١٩٧٠ م، جزء ٥: محمد بن شريفة، جزء ٦، ٧، ٨: سعيد أحمد أعراب ١٩٨١-١٩٨٣م. الناشر: مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب، الطبعة: الأولى.

٥٧. تصحيح الفصيح: أَبُو محمد عبد الله بن جعفربن محمد بن دُرُسْتَوَيْه ابن المرزبان (المتوفى: ٣٤٧هـ)، المحقق: د. محمد بدوي المختون، الناشر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة، عام النشر: ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٥٨. التعريفات: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٥٩. التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس: عبيد الله بن الحسين بن الحسن أبو القاسم ابن الجَلَّاب المالكي (المتوفى:٣٧٨هـ)، المحقق: سيد كسروي حسن، الناشر: دارالكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٦٠. تفسير ابن أبي حاتم: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: ٣٢٧هـ)، المحقق: أسعد محمد الطيب، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثالثة - ١٤١٩هـ.

٦١. تفسير ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، المحقق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٦٢. تفسير الطبري: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠م.

٦٣. تفسير العز بن عبد السلام: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (المتوفى: ٦٦٠هـ)، المحقق: الدكتور عبد الله بن إبراهيم الوهبي، الناشر: دار ابن حزم – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٦٤. تفسير القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

٦٥. تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم: محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأزدي الميورقي الحَمِيدي أبو عبد الله بن أبي نصر (المتوفى: ٤٨٨هـ)، المحقق: الدكتورة: زبيدة محمد سعيد عبد العزيز، الناشر: مكتبة السنة - القاهرة – مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ – ١٩٩٥.

٦٦. التلخيص في أصول الفقه: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: ٤٧٨هـ)، المحقق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، الناشر: دار البشائر الإسلامية – بيروت.

٦٧. التنبيه على مشكلات الهداية: صدر الدين عليّ بن عليّ ابن أبي العز الحنفي (المتوفى ٧٩٢ هـ)، تحقيق ودراسة: عبد الحكيم بن محمد شاكر (جـ ١، ٢، ٣) - أنور صالح أبو زيد (جـ ٤، ٥)، أصل الكتاب: رسالة ماجستير - الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الناشر: مكتبة الرشد ناشرون - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٦٨. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق: أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه حققه وشرح غريبه: ابن الخطيب. الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى.

٦٩. تهذيب اللغة: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م.

٧٠. التهذيب في اختصار المدونة: خلف بن أبي القاسم محمد، الأزدي القيرواني، أبو سعيد ابن البراذعي المالكي (المتوفى: ٣٧٢هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، الناشر: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢م.

٧١. التهذيب في فقه الإمام الشافعي: محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: ٥١٦ هـ)، المحقق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٧٢. التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب: خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري (المتوفى: ٧٧٦هـ)، المحقق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، الناشر: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

٧٣. التوقيف على مهمات التعاريف: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: ١٠٣١هـ)، الناشر: عالم الكتب ٣٨ عبد الخالق ثروت-القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٧٤. تيسير التحرير: محمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه الحنفي (المتوفى: ٩٧٢ هـ)، الناشر: مصطفى البابي الْحلَبِي - مصر (١٣٥١هـ - ١٩٣٢م)، وصورته: دار الكتب العلمية - بيروت (١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م)، ودار الفكر - بيروت (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).

٧٥. تيسير الوصول إلى منهاج الأصول: كمال الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن المعروف بـ «ابن إمام الكاملية» (المتوفى: ٨٧٤ هـ)، دراسة وتحقيق: د. عبد الفتاح أحمد قطب الدخميسي، أستاذ أصول الفقه المساعد بكلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر – طنطا، الناشر: دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر – القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٧٦. جامع الأمهات: عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب الكردي المالكي (المتوفى: ٦٤٦هـ)، المحقق: أبو عبد الرحمن الأخضر الأخضري، الناشر: اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٧٧. الجامع لمسائل المدونة: أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس التميمي الصقلي (المتوفى: ٤٥١ هـ)، المحقق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، الناشر: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى (سلسلة الرسائل الجامعية الموصى بطبعها)، توزيع: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

٧٨. الجراثيم: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ)، حققه: محمد جاسم الحميدي، قدم له: الدكتور مسعود بوبو، الناشر: وزارة الثقافة، دمشق

٧٩. جمهرة اللغة: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: ٣٢١هـ)، المحقق: رمزي منير بعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٨٧م.

٨٠. الجوهرة النيرة على مختصر القدوري: أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزَّبِيدِيّ اليمني الحنفي (المتوفى: ٨٠٠هـ)، الناشر: المطبعة الخيرية، الطبعة: الأولى، ١٣٢٢هـ

٨١. الجيم: أبو عمرو إسحاق بن مرّار الشيباني بالولاء (المتوفى: ٢٠٦هـ)، المحقق: إبراهيم الأبياري، راجعه: محمد خلف أحمد، الناشر: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، عام النشر: ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

٨٢. حاشية البجيرمي على الخطيب: سليمان بن محمد بن عمر البُجَيْرَمِيّ المصري الشافعي (المتوفى: ١٢٢١هـ)، الناشر: دار الفكر، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٨٣. حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمتن خليل. ط ١، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر.

٨٤. حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني: أبو الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي (نسبة إلى بني عدي، بالقرب من منفلوط) (المتوفى: ١١٨٩هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، الناشر: دار الفكر – بيروت، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٨٥. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع: حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ

٨٦. حاشيتا قليوبي وعميرة: لشهاب الدين أحمد بن أحمد القليوبي، وشهاب الدين أحمد عميرة، على كنز الراغبين شرح منهاج الطالبين للإمام جلال الدين محمد المحلي، اعتنى به: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

٨٧. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي شرح مختصر المزني: لأبي الحسن علي بن محمد حبيب الماوردي، تحقيق وتعليق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

٨٨. الخصائص الكبرى: للحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د.ت.

٨٩. الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار): ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: ١٢٥٢هـ)، الناشر: دار الفكر-بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٩٠. الدر المنثور في التفسير بالمأثور: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، الناشر: دار الفكر – بيروت.

٩١. دراسة موجزة عن مجلة الأحكام العدلية: مقدمة مشروع، وببليوغرافية شاملة. شامل شاهين (دار غار حراء، ٢٠٠٤).

٩٢. درر الحكام شرح غرر الأحكام: محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا - أو منلا أو المولى - خسرو (المتوفى: ٨٨٥هـ)، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

٩٣. درر الحكام في شرح مجلة الأحكام: علي حيدر خواجة أمين أفندي، تعريب: فهمي الحسيني، دار الجيل، الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٩٤. الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع: شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني (٨١٢ - ٨٩٣ هـ)، المحقق: سعيد بن غالب كامل المجيدي، أصل الكتاب: رسالة دكتوراة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الناشر: الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية، عام النشر: ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

٩٥. دستور العلماء، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (المتوفى: ق ١٢هـ)، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٩٦. دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة: لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني البيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٩٧. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (المتوفى: ٧٩٩هـ)، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، الناشر: دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.

٩٨. الذخيرة: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، المحقق: جزء ١، ٨، ١٣: محمد حجي، جزء ٢، ٦: سعيد أعراب، جزء ٣ - ٥، ٧، ٩ - ١٢: محمد بو خبزة، الناشر: دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٤م.

٩٩. الرحيق المختوم: لصفي الرحمن المباركفوري، دار الهلال، بيروت، ط١، د.ت.

١٠٠. الرسالة: أبو محمد عبد الله بن (أبي زيد) عبد الرحمن النفزي، القيرواني، المالكي (المتوفى: ٣٨٦هـ)، الناشر: دار الفكر.

١٠١. روح القوانين، قانون الأموال العامة: عيسى خير الله، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١١.

١٠٢. الروض الأُنُف في تفسير السيرة النبوية: للإمام أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله الخثعمي السُّهَيْلي، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط١، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م.

١٠٣. روضة الناظر وجنة المناظر: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)، الناشر: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

١٠٤. زاد المعاد في هدي خير العباد: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة: السابعة والعشرون، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

١٠٥. الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ)، المحقق: مسعد عبد الحميد السعدني، الناشر: دار الطلائع.

١٠٦. الزاهر في معاني كلمات الناس: محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري (المتوفى: ٣٢٨هـ)، المحقق: د. حاتم صالح الضامن، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١٠٧. سبل السلام: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير (المتوفى: ١١٨٢هـ)، الناشر: دار الحديث، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

١٠٨. سنن ابن ماجه: ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (المتوفى: ٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.

١٠٩. سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: ٢٧٥هـ)، المحقق: شعَيب الأرنؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

١١٠. سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ ١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ ٣)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ ٤، ٥)، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة: الثانية، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

١١١. سنن الدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى: ٣٨٥هـ)، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرزالله، أحمد برهوم، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان.

١١٢. السنن الكبرى: للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي الشافعي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

١١٣. السنن: للإمام أبي عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني المكي الجوزجاني، حققه وعلق عليه: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٢م.

١١٤. سير أعلام النبلاء: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، الناشر: دار الحديث- القاهرة، الطبعة: ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

١١٥. السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون: لعلي بن برهان الدين الحلبي، دار المعرفة، بيروت، د. ط، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.

١١٦. السيرة النبوية: أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، تحقيق: مصطفي السقا وغيره، مطبعة مصطفي البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٥هـ، ١٩٣٦م.

١١٧. السيرة النبوية: لعماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي البصروي الدمشقي الشافعي، مكتبة الصفا، ط١، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٦م .

١١٨. الشافي في شرح مسند الشافعي: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى: ٦٠٦هـ)، المحقق: أحمد بن سليمان - أبي تميم يَاسر بن إبراهيم، الناشر: مَكتَبَةَ الرُّشْدِ، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

١١٩. شرح التلويح على التوضيح: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (المتوفى: ٧٩٣هـ)، الناشر: مكتبة صبيح بمصر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

١٢٠. شرح الزرقاني على الموطأ: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المصري الأزهري، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

١٢١. شرح الزركشي على مختصر الخرقي: شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي (المتوفى: ٧٧٢هـ)، الناشر: دار العبيكان، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١٢٢. شرح السنة: محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: ٥١٦هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط- محمد زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

١٢٣. الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (المتوفى: ١٢٣٠هـ)، الناشر: دار الفكر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

١٢٤. شرح المشكاة للطيبي = الكاشف عن حقائق السنن: شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي (٧٤٣هـ)، المحقق: د. عبد الحميد هنداوي، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز (مكة المكرمة - الرياض)، عدد الأجزاء: ١٣ (١٢ ومجلد للفهارس) (في ترقيم مسلسل واحد)، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

١٢٥. شرح المصابيح لابن الملك: محمَّد بن عزِّ الدِّينِ عبدِ اللطيف بنِ عبد العزيز بن أمين الدِّين بنِ فِرِشْتَا، الرُّوميُّ الكَرمانيُّ، الحنفيُّ، المشهور بابن المَلَك (المتوفى: ٨٥٤ هـ)، تحقيق ودراسة: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب، الناشر: إدارة الثقافة الإسلامية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

١٢٦. شرح تنقيح الفصول: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة: الأولى، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

١٢٧. شرح صحيح البخاري: ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (المتوفى: ٤٤٩هـ)، تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، دار النشر: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

١٢٨. شرح صحيح مسلم: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٣٩٢.

١٢٩. شرح مختصر الروضة: سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين (المتوفى: ٧١٦هـ)، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

١٣٠. شرح مختصر الطحاوي: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ٣٧٠ هـ)، المحقق: د. عصمت الله عنايت الله محمد - أ. د. سائد بكداش - د محمد عبيد الله خان - د زينب محمد حسن فلاتة، أعد الكتاب للطباعة وراجعه وصححه: أ. د. سائد بكداش، الناشر: دار البشائر الإسلامية - ودار السراج، الطبعة: الأولى ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

١٣١. شرح مختصر خليل: لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن علي الخرشي المالكي، دار الفكر، بيروت، د.ت.

١٣٢. شرح مختصر خليل: للعلامة أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن علي الخَرَشي المالكي، ومعه: حاشية الشيخ علي الصعيدي العدوي، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط٢، ١٣١٧هـ - ١٨٨٩م.

١٣٣. شرح معاني الآثار: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: ٣٢١هـ)، حققه وقدم له: (محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق) من علماء الأزهر الشريف، راجعه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: د/ يوسف عبد الرحمن المرعشلي - الباحث بمركز خدمة السنة بالمدينة النبوية، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

١٣٤. شرح منتهى الإرادات: منصوربن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (المتوفى: ١٠٥١هـ)، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

١٣٥. شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام: محمد بن أحمد بن علي، تقي الدين، أبو الطيب المكي الحسني الفاسي (المتوفى: ٨٣٢هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

١٣٦. الصارم المسلول على شاتم الرسول: لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

١٣٧. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: أبونصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

١٣٨. صحيح ابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: ٣٥٤هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

١٣٩. صحيح الجامع الصحيح = صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٤٠. صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

١٤١. ضوء الشموع شرح المجموع: محمد الأمير المالكي، بحاشية: حجازي العدوي المالكي.

١٤٢. الطبقات الكبرى: أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (المتوفى: ٢٣٠هـ)، المحقق: زياد محمد منصور، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة: الثانية، ١٤٠٨هـ.

١٤٣. طرح التثريب في شرح التقريب: أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (المتوفى: ٨٠٦هـ)، أكمله ابنه: أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين الكردي الرازياني ثم المصري، أبو زرعة ولي الدين، ابن العراقي (المتوفى: ٨٢٦هـ)، الناشر: الطبعة المصرية القديمة - وصورتها دور عدة منها (دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، ودار الفكر العربي).

١٤٤. طريق إخوان الصفاء: مدخل إلى الغنوصية الإسلامية، فراس السواح، دار علاء الدين، ٢٠٠٨.

١٤٥. طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية: عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين النسفي (المتوفى: ٥٣٧هـ)، الناشر: المطبعة العامرة، مكتبة المثنى ببغداد، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٣١١هـ.

١٤٦. العدة شرح العمدة: عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، أبو محمد بهاء الدين المقدسي (المتوفى: ٦٢٤هـ)، الناشر: دار الحديث، القاهرة، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

١٤٧. العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير: عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الرافعي القزويني (المتوفى: ٦٢٣هـ)، المحقق: علي محمد عوض - عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

١٤٨. علم الاجتماع القانوني والضبط الاجتماعي: إبراهيم أبو الغار، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٨٥.

١٤٩. عمدة الفقه: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)، المحقق: أحمد محمد عزوز، الناشر: المكتبة العصرية، الطبعة: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

١٥٠. عمدة القاري في شرح صحيح البخاري: للإمام بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العِيني الحنفي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط١، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م.

١٥١. عمل المرأة في سوس: للحسن العبادي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، مطبعة طوب بريس، الرباط، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

١٥٢. العناية شرح الهداية: محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابرتي (المتوفى: ٧٨٦هـ)، الناشر: دار الفكر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

١٥٣. العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: ١٧٠هـ)، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال.

١٥٤. عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير: لأبي الفتح فتح الدين محمد بن محمد، ابن سيد الناس اليعمري الربعي، تعليق: إبراهيم محمد رمضان، دار القلم، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

١٥٥. عيون المسائل: أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي (المتوفى: ٤٢٢هـ)، دراسة وتحقيق: علي محمَّد إبراهيم بورويبة، الناشر: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

١٥٦. غريب الحديث: أبو عُبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (المتوفى: ٢٢٤هـ)، المحقق: د. محمد عبد المعيد خان، الناشر: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد- الدكن، الطبعة: الأولى، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

١٥٧. غريب الحديث: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ)، المحقق: د. عبد الله الجبوري، الناشر: مطبعة العاني – بغداد، الطبعة: الأولى، ١٣٩٧.

١٥٨. غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر: المؤلف: أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحموي الحنفي (المتوفى: ١٠٩٨هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١٥٩. الغيث الهامع شرح جمع الجوامع: المؤلف: ولي الدين أبي زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي (ت: ٨٢٦هـ)، المحقق: محمد تامر حجازي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

١٦٠. فتح الباري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات الشيخ: عبد العزيز بن عبد الله بن باز الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩.

١٦١. فتح القدير للعاجز الفقير، شرح على الهداية شرح بداية المبتدي: للإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي الحنفي المعروف بـ«ابن الهمام»، ومعه الهداية شرح بداية المبتدي لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، ومعه شرح العناية على الهداية لأكمل الدين محمد بن محمود البابرتي، وحاشية المحقق سعد الله بن عيسى الشهيري وسعدي جلبي، دار الفكر، ط٢، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م.

١٦٢. فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام: محمد بن صالح العثيمين، تحقيق وتعليق: صبحي بن محمد رمضان، أم إسراء بنت عرفة بيومي، الناشر: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

١٦٣. الفصل في الملل والأهواء والنحل: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ)، الناشر: مكتبة الخانجي – القاهرة.

١٦٤. فصول البدائع في أصول الشرائع: محمد بن حمزة بن محمد، شمس الدين الفناري (أو الفَنَري) الرومي (المتوفى: ٨٣٤هـ)، المحقق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ.

١٦٥. الفقيه والمتفقه: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، المحقق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، الناشر: دار ابن الجوزي – السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤٢١هـ

١٦٦. الفكر السوسيولوجي عند الجاحظ «كتاب البخلاء إنموذجًا»: دراسة تحليلية: جمعة حميدي خضير، مجلة آداب الفراهيدي مج١٢، ع٤٠ (٢٠٢٠): ٥٧١ ٥٨٦. DOI: ٢٢٢٨/١٠،٥١٩٩٠ .١٢ .٤٠ .٠٠٤.

١٦٧. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني: أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي (المتوفى: ١١٢٦هـ)، الناشر: دار الفكر، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

١٦٨. الفوز الأصغر: ابن مسكويه، الناشر: مطبعة السعادة، مصر، دون طبعة ولا تاريخ.

١٦٩. فيض القدير: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: ١٠٣١هـ)، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى – مصر، الطبعة: الأولى، ١٣٥٦هـ.

١٧٠. قواطع الأدلة في الأصول: أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: ٤٨٩هـ)، المحقق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٩م.

١٧١. القوانين الفقهية: أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (المتوفى: ٧٤١هـ)، دون طبعة ولا تاريخ.

١٧٢. القياس المقاصدي النظرية والتطبيق، هشام محمد عبد الخالق الأزهري. نسخة إليكترونية. رقم الإيداع الدولي ISBN:٩٧٨-٩٧٧-٩٤-٤٣٢٣-٢

١٧٣. الكافي في فقه الإمام أحمد: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

١٧٤. كتاب الولاة وكتاب القضاة: أبو عمر محمد بن يوسف بن يعقوب الكندي المصري (المتوفى: بعد ٣٥٥هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، وأحمد فريد المزيدي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

١٧٥. كشاف القناع عن الإقناع: للشيخ منصور بن يونس بن صلاح الدين البهوتي الحنبلي، دار عالم الكتب، بيروت، د.ت.

١٧٦. كشف المشكل من حديث الصحيحين: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، المحقق: علي حسين البواب، الناشر: دار الوطن – الرياض.

١٧٧. كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني: لأبي الحسن علي بن محمد المنوفي المالكي، صححه: يوسف البقاعي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ.

١٧٨. اللباب في الفقه الشافعي: أحمد بن محمد بن أحمد بن القاسم الضبي، أبو الحسن ابن المحاملي الشافعي (المتوفى: ٤١٥هـ)، المحقق: عبد الكريم بن صنيتان العمري، الناشر: دار البخاري، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ.

١٧٩. اللباب في علوم الكتاب: أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (المتوفى: ٧٧٥هـ)، المحقق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ-١٩٩٨م.

١٨٠. لسان العرب: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ)، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤١٤هـ.

١٨١. اللمع في أصول الفقه: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (المتوفى: ٤٧٦هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الطبعة الثانية ٢٠٠٣م - ١٤٢٤هـ.

١٨٢. المبسوط للسرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: ٤٨٣هـ)، الناشر: دار المعرفة – بيروت، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

١٨٣. مجلة المنار: مجموعة من المؤلفين، بإشراف محمد رشيد بن علي رضا (المتوفى: ١٣٥٤هـ) وغيره من كتاب المجلة، (رقم الجزء، هو رقم المجلد. ورقم الصفحة هو الصفحة التي يبدأ عندها المقال في المجلد المطبوع).

١٨٤. مجمع الأمثال: أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري (المتوفى: ٥١٨هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار المعرفة - بيروت، لبنان.

١٨٥. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر: عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد أفندي (المتوفى: ١٠٧٨هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

١٨٦. مجمل اللغة: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، دار النشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثانية - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٨٧. المجموع شرح المهذب: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، الناشر: دار الفكر، (طبعة كاملة معها تكملة السبكي والمطيعي).

١٨٨. المحبر: محمد بن حبيب بن أمية بن عمرو الهاشمي، بالولاء، أبو جعفر البغدادي (المتوفى: ٢٤٥هـ)، تحقيق: إيلزة ليختن شتيتر، الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت.

١٨٩. المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد، ابن تيمية الحراني، أبو البركات، مجد الدين (المتوفى: ٦٥٢هـ)، الناشر: مكتبة المعارف- الرياض، الطبعة: الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

١٩٠. المحصول: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

١٩١. المحقق: محمد محمود ولد محمد الأمين المسومي، الناشر: داريوسف بن تاشفين - مكتبة الإمام مالك (موريتانيا – نواكشوط)، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

١٩٢. المحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت: ٤٥٨هـ)، المحقق: عبد الحميد هنداوي، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

١٩٣. المحلى بالآثار: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ)، الناشر: دار الفكر – بيروت، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

١٩٤. المحيط البرهاني في الفقه النعماني: أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مَازَه البخاري الحنفي (المتوفى: ٦١٦هـ)، المحقق: عبد الكريم سامي الجندي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

١٩٥. مختار الصحاح: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: ٦٦٦هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت – صيدا، الطبعة: الخامسة، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

١٩٦. مختصر اختلاف العلماء: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: ٣٢١هـ)، المحقق: د. عبد الله نذير أحمد، الناشر: دار البشائر الإسلامية – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٧هـ.

١٩٧. مختصر التحرير شرح الكوكب المنير: تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار الحنبلي (المتوفى: ٩٧٢هـ)، المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة: الطبعة الثانية ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

١٩٨. المختصر الفقهي: محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي المالكي، أبو عبد الله (المتوفى: ٨٠٣ هـ)، المحقق: د. حافظ عبد الرحمن محمد خير، الناشر: مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

١٩٩. المخصص: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، المحقق: خليل إبراهم جفال، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ -١٩٩٦م.

٢٠٠. المدونة: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: ١٧٩هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٢٠١. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (المتوفى: ١٠١٤هـ)، الناشر: دار الفكر، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٢٠٢. المَسائل التي خالفت فيها مجلة الأحكامِ العَدليّة القول المعتمد في المذهب الحنفي من الكتاب الأول البيوع إلى آخر الكتاب الثامن الغصب والإتلاف: دراسة فقهية مقارنة، مراد رضوان حسان الشريف، (جامعة القدس، ٢٠١٦).

٢٠٣. المستدرك على الصحيحين: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ – ١٩٩٠م.

٢٠٤. مسند أبي يعلى الموصلي: أبو يعلى أحمد بن علي بن المثُنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلي (المتوفى: ٣٠٧هـ)، المحقق: حسين سليم أسد، الناشر: دار المأمون للتراث – دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٢٠٥. مسند البزار: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (المتوفى: ٢٩٢هـ)، المحقق: محفوظ الرحمن زين الله، (حقق الأجزاء من ١ إلى ٩)، وعادل بن سعد (حقق الأجزاء من ١٠ إلى ١٧)، وصبري عبد الخالق الشافعي (حقق الجزء ١٨)، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، (بدأت ١٩٨٨م، وانتهت ٢٠٠٩م).

٢٠٦. مسند الشافعي بترتيب السندي: الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، رتبه على الأبواب الفقهية: محمد عابد السندي، عرف للكتاب وترجم للمؤلف: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، تولى نشره وتصحيحه ومراجعة أصوله على نسختين مخطوطتين: السيد يوسف علي الزواوي الحسني، السيد عزت العطار الحسيني، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، عام النشر: ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م.

٢٠٧. المسند المستخرج على صحيح مسلم: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: ٤٣٠هـ)، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٢٠٨. المسند: للإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

٢٠٩. مشارق الأنوار على صحاح الآثار: عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (المتوفى: ٥٤٤هـ)، دار النشر: المكتبة العتيقة ودار التراث.

٢١٠. المصباح المضي في كتاب النبي الأمي ورسله إلى ملوك الأرض من عربي وعجمي: لأبي عبد الله جمال الدين محمد أو عبد الله بن علي بن أحمد الأنصاري بن حديدة، تحقيق: محمد عظيم الدين، عالم الكتب، بيروت، د.ط، د.ت.

٢١١. مصنف ابن أبي شيبة: أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (المتوفى: ٢٣٥هـ)، المحقق: كمال يوسف الحوت، الناشر: مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٠٩هـ.

٢١٢. المصنف: للإمام أبي بكر عبد الرازق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٢١٣. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى: مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي شهرة، الرحيبانى مولدا ثم الدمشقي الحنبلي (المتوفى: ١٢٤٣هـ)، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة: الثانية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٢١٤. معالم السنن: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (المتوفى:٣٨٨هـ)، الناشر: المطبعة العلمية، حلب، الطبعة: الأولى ١٣٥١هـ-١٩٣٢م.

٢١٥. المعتمد: محمد بن علي الطيب أبو الحسين البَصْري المعتزلي (المتوفى: ٤٣٦هـ)، المحقق: خليل الميس، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ.

٢١٦. المعجم الأوسط: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: ٣٦٠هـ)، المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد ، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، الناشر: دار الحرمين – القاهرة.

٢١٧. معرفة الصحابة: لأبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٢١٨. المعرفة والتاريخ: يعقوب بن سفيان بن جوان الفارسي الفسوي، أبو يوسف (المتوفى: ٢٧٧هـ)، المحقق: أكرم ضياء العمري، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٢١٩. المعونة على مذهب عالم المدينة: أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي (المتوفى: ٤٢٢هـ)، المحقق: حميش عبد الحقّ، الناشر: المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة، أصل الكتاب: رسالة دكتوراة بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، بدون طبعة ولا تاريخ.

٢٢٠. المغرب في ترتيب المعرب: ناصر بن عبد السيد أبى المكارم ابن على، أبو الفتح، برهان الدين الخوارزمي المُطَرِّزِيّ (المتوفى: ٦١٠هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

٢٢١. المغني شرح مختصر الخرقي: للإمام الفقيه موفَّق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة الجَمَّاعيلي المقدسي الحنبلي، مكتبة القاهرة، القاهرة، د.ط، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

٢٢٢. المفاتيح في شرح المصابيح: الحسين بن محمود بن الحسن، مظهر الدين الزَّيْدَانيُّ الكوفي الضَّرِيرُ الشِّيرازيُّ الحَنَفيُّ المشهورُ بالمُظْهِري (المتوفى: ٧٢٧ هـ)، تحقيق ودراسة: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب، الناشر: دار النوادر، وهو من إصدارات إدارة الثقافة الإسلامية - وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

٢٢٣. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: الدكتور جواد علي (المتوفى: ١٤٠٨هـ)، الناشر: دار الساقي، الطبعة: الرابعة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٢٢٤. مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٢٢٥. مقدمة ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: ٨٠٨هـ)، المحقق: خليل شحادة، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٢٢٦. ملامح النظرية الاجتماعية في التراث العربي: الجاحظ نموذجًا. موح الزغيبي، بيروت: دار ومكتبة البصائر، ٢٠١٣.

٢٢٧. من أسس علم الاجتماع عند إخوان الصفا: التحليل الاجتماعي: خضير، موفق عليوي، مجلة الأستاذ للعلوم الإنسانية والاجتماعية ع٢٢٦ (٢٠١٨): ٢٠٧ ٢٣٢. doi: ١٠,٣٦٤٧٣/ ujhss.v٢٢٦i٢,١٩٥.

٢٢٨. المنثور في القواعد الفقهية: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٢٢٩. منح الجليل شرح مختصر خليل: للشيخ محمد عليش المالكي، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

٢٣٠. منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته: علي الوردي، الطبعة الثانية، دار كوفان، ١٩٩٤م.

٢٣١. المهذب في اختصار السنن الكبير، اختصره: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي الشافعي، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي، بإشراف: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، دار الوطن، الرياض، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٢٣٢. المهذب في فقه الإمام الشافعي: أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (المتوفى: ٤٧٦هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية.

٢٣٣. الموافقات: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ)، المحقق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٢٣٤. موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢ هـ)، حققه وعلق عليه: حمدي عبد المجيد السلفي، صبحي السيد جاسم السامرائي، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٢٣٥. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (المتوفى: ٩٥٤هـ)، الناشر: دار الفكر، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٢٣٦. موسوعة القواعد الفقهية: محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٢٣٧. موسوعة مسائل الجمهور في الفقه الإسلامي: محمد نعيم محمد هاني ساعي، الناشر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، الطبعة: الثانية، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٢٣٨. موطأ مالك رواية أبي مصعب الزهري: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: ١٧٩هـ)، المحقق: بشار عواد معروف - محمود خليل، الناشر: مؤسسة الرسالة، سنة النشر: ١٤١٢هـ.

٢٣٩. النتف في الفتاوى: أبو الحسن علي بن الحسين بن محمد السُّغْدي، حنفي (المتوفى: ٤٦١هـ)، المحقق: المحامي الدكتور صلاح الدين الناهي، الناشر: دار الفرقان / مؤسسة الرسالة - عمان الأردن / بيروت لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤٠٤ - ١٩٨٤.

٢٤٠. النجم الوهاج في شرح المنهاج: كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدَّمِيري أبو البقاء الشافعي (المتوفى: ٨٠٨هـ)، الناشر: دار المنهاج (جدة)، المحقق: لجنة علمية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٢٤١. نشر البنود على مراقي السعود: عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، تقديم: الداي ولد سيدي بابا - أحمد رمزي، الناشر: مطبعة فضالة بالمغرب، الطبعة: (بدون طبعة) (بدون تاريخ).

٢٤٢. النماذج الأربعة من هدي النبي صلى الله عليه وسلم في التعايش مع الآخر: الأسس والمقاصد، د. علي جمعة محمد. دار الفاروق للاستثمارات الثقافية، القاهرة، ط١، ٢٠١٣م.

٢٤٣. نهاية السول شرح منهاج الوصول: عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: ٧٧٢هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٢٤٤. نهاية المطلب في دراية المذهب: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: ٤٧٨هـ)، حققه وصنع فهارسه: أ. د/ عبد العظيم محمود الدّيب، الناشر: دار المنهاج، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٢٤٥. النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى: ٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٢٤٦. النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات: أبو محمد عبد الله بن (أبي زيد) عبد الرحمن النفزي، القيرواني، المالكي (المتوفى: ٣٨٦هـ)، تحقيق: جـ ١، ٢: الدكتور/ عبد الفتّاح محمد الحلو، جـ ٣، ٤: الدكتور/ محمَّد حجي، جـ ٥، ٧، ٩، ١٠، ١١، ١٣: الأستاذ/ محمد عبد العزيز الدباغ، جـ ٦: الدكتور/ عبد الله المرابط الترغي، الأستاذ/ محمد عبد العزيز الدباغ، جـ ٨: الأستاذ/ محمد الأمين بوخبزة، جـ ١٢: الدكتور/ أحمد الخطابي، الأستاذ/ محمد عبد العزيز الدباغ، جـ ١٤، ١٥ (الفهارس): الدكتور/ محمَّد حجي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٩م.

٢٤٧. نيل الأوطار في شرح منتقى الأخبار: لمحمد بن على بن محمد اليمني الشوكاني، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤٣١هـ، ١٩٩٣م.

٢٤٨. الهداية في شرح بداية المبتدي: علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (المتوفى: ٥٩٣هـ)، المحقق: طلال يوسف، الناشر: دار احياء التراث العربي، بيروت – لبنان.

٢٤٩. الهدي النبوي في التعايش مع الآخر: د. علي جمعة محمد، الموقع الإلكتروني للرابطة المحمدية للعلماء، وحدة الإحياء، دراسات محكمة، بتاريخ: ٢٢/ ١٠/ ٢٠٢١م: https://www.arrabita.ma/blog

٢٥٠. الورقات: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: ٤٧٨هـ) المحقق: د. عبد اللطيف محمد العبد، دون طبعة ولا تاريخ.

فهرس المراجع الإنجليزية والفرنسية

1. Alderfer، Clayton P. "An Empirical Test of a New Theory of Human Needs."Organizational Behavior and Human Performance 4، no. 2 (1969): 142 175.

2. Anthony Giddens، The Constitution of Society (Cambridge، England: Polity Press، 1984).

3. Arezou Azad، "Living Happily Ever After: Fraternal Polyandry، Taxes and 'the House' in Early Islamic Bactria،" Bulletin of the School of Oriental and African Studies 79، no. 1 (2016): 33 56.

4. Arweck، Elisabeth، and Eleanor Nesbitt. "Young People's Identity Formation in Mixed Faith Families: Continuity or Discontinuity of Religious Traditions?" Journal of Contemporary Religion 25 (2010): 67 87.

5. Cohen، S. 1985. Visions of social control. Cambridge، England: Polity Press.

6. Dallal، Ahmad S.، and Jocelyn Hendrickson. 2009. "Fatwā. Modern Usage." In The Oxford Encyclopedia of the Islamic World، edited by John L. Esposito، Oxford University Press.

7. David C. McClelland، The Achieving Society (Martino Fine Books، 2010).

8. De Boer، T.J. The History of Philosophy in Islam. Translated by Edward R. Jones. Project Gutenberg، 2021، pp 128 132

9. Dr. Abraham Maslow، Founder of Humanistic Psychology، Dies." The New York Times، June 10، 1970.

10. Durkheim، Émile. De la Division du Travail Social. Hardcover، August 24، 2018. Classic Reprint.

11. Durkheim، Emile. Le Suicide. FB Editions، CreateSpace Independent Publishing Platform، 11 Juin 2015.

12. Durkheim، Émile. Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie. Préface de Jean Paul Willaime. Paperback، January 4، 2013.

13. Edward Sachau (1888)، «Alberuni's India: An Account of the Religion، Philosophy، Literature، Geography، Chronology، Astronomy، Customs، Laws and Astrology of India about A.D. 1030.»

14. Durkheim، Émile، De la division du travail social، introduction de Serge Paugam (Paris: PUF، 2013).

15. Epstein، Cynthia Fuchs. Deceptive Distinctions: Sex، Gender، and the Social Order. New Haven، CT: Yale University Press، 1988.

16. Etienne، Jean، Françoise Bloess، Jean Pierre Noreck، et Jean Pierre Roux. 2004. «Exclusion sociale» dans Dictionnaire de sociologie. Paris: Hatier، Initial.

17. Etienne، Jean، Françoise Bloess، Jean Pierre Noreck، et Jean Pierre Roux. 2004. «Contrôle social» dans Dictionnaire de sociologie. Paris: Hatier، Initial.

18. European Monitoring Centre for Drugs and Drug Addiction. "Chapter 2: Extent and patterns of drug use." In Annual Report 2003: The State of the Drugs Problem in the European Union and Norway، 73 119. Lisbon: EMCDDA، 2003.

19. Fauzi M. Najjar (1996)، "The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought." Hobson Book Press.

20. Fondation Maurice Allais، «Biographie de Maurice Allais»، fondationmauriceallais.org، consulté le 6 mars 2023.

21. Fred L. Block، "Economic Sociology،" in Postindustrial Possibilities: A Critique of Economic Discourse (Berkeley: University of California Press، 1990).

22. Godefroid de Callatay، Ikhwan al Safa': A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam (Makers of the Muslim World) (Oxford: Oneworld Publications، 2012).

23. Grégoire Aristarchi، Législation ottomane: ou، Recueil des lois، réglements، ordonnances، traités، capitulations et autres documents officiels de l'Empire ottoman، édité par Demétrius Nicolaïdes (Constantinople: Frères Nicolaïdes، 1873 1888).

24. Haig، David. «The Inexorable Rise of Gender and the Decline of Sex: Social Change in Academic Titles، 1945–2001.» Archives of Sexual Behavior 33، no. 2 (2004): 87 96. doi:10.1023/B:ASEB.0000014323.56281.0d.

25. Harold Joseph Berman، "Law as a Dimension of Religion،" in The Interaction of Law and Religion (Nashville: Abingdon Press، 1974).

26. Hendrickson، Jocelyn. 2013. "Fatwa." In The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought، edited by Gerhard Böwering and Patricia Crone، Princeton University Press.

27. Herbelot de Molainville، Barthélemy d'. 2012. Bibliothèque orientale (Éd.1697). Hachette Livre BNF.

28. Hofstede، Geert. “Individualism and Collectivism.” Culture’s Consequences: Comparing Values، Behaviors، Institutions and Organizations Across Nations. SAGE Publications، Inc، 2003، pp. 209 279.

29. http://www.fondationmauriceallais.org/lhomme/biographie de maurice allais/.

30. https://web.archive.org/web/20141029201038/http://ar2003.emcdda.europa.eu/en/page073 en.html.

31. https://www.britannica.com/event/Prohibition United States history 1920 1933.

32. https://www.gutenberg.org/files/6656666566/ h/66566 h.htm.

33. Ian Richard Netton، An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (London: Routledge، 2002).

34. Ibn Khaldūn et William MacGuckin baron de Slane، ، Les Prolegomenes D’Ibn Khaldoun 1868، Imprimerie impériale، original provenant de l’Université du Michigan، numérisé le 31 juillet 2007.

35. Jack S. Blocker، David M. Fahey، and Ian R. Tyrrell، eds.، Alcohol and Temperance in Modern History: An International Encyclopedia (Santa Barbara، CA: ABC CLIO، 2003).

36. Jan Pakulski، “Legitimacy and Mass Compliance: Reflections on Max Weber and Soviet Type Societies،” British Journal of Political Science 16 (1986): 35 56.

37. Jean Carbonnier، Flexible droit pour une sociologie du droit sans rigueur (Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence، E.J.A.، 10ème éd.، 2001.

38. Jean Etienne and Françoise Bloess، «Qu’est ce que la sociologie،» in Dictionnaire de sociologie: Les notions، les mécanismes، les auteurs (Paris: HATIER، 2004)

39. Johnson، Allan G. The Blackwell Dictionary of Sociology: A User’s Guide to Sociological Language. 2nd ed. Malden، MA: Blackwell Publishers Inc.، 2000. Entry on “Sociology.”،

40. Karl Marx. In Encyclopædia Britannica، Encyclopædia Britannica، retrieved from، https://www.britannica.com/biography/Karl Marx.

41. King، V.، Elder، G. H.، Jr.، & Whitbeck، L. B. (1997). Religious involvement among rural youth: An ecological and life course perspective. Journal of Research on Adolescence، 7(4)، 431–456.

42. Lemert، Edwin M. 1951. Human deviance، social problems، and social control. New York: McGrawHill.

43. M. Ibn Khaldoun et William MacGuckin Baron De Slane، Histoire Des Berbers V2 (1854) (French Edition)، (Kessinger Publishing، LLC، 10 septembre 2010).

44. Marx، Karl، and Cyril Morana. L'Opium du peuple: Introduction de la Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Fayard/Mille et une nuits، 2013.

45. Marx، Karl، Ben Fowkes، and Ernest Mandel. Capital: A Critique of Political Economy. Penguin Classics. Vol. 1، 1992; Vol. 2، 1993; Vol. 3، 1993.

46. Maslow، Abraham H. A Theory of Human Motivation. Dancing Unicorn Books، 2017.

47. Masud، Muhammad Khalid، and Joseph A. Kéchichian. 2009. "Fatwā. Concepts of Fatwā." In The Oxford Encyclopedia of the Islamic World، edited by John L. Esposito، Oxford University Press.

48. Maurice Allais، La Crise mondiale d'aujourd'hui. Pour de profondes réformes des institutions financières et monétaires، (Paris: éd. Clément Juglar، 1999)، pp. 63، 74، 77، 95، 110، 101، 172، 185

49. Weber، Max، Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology (University of California Press، 1968).

50. Weber، Max، General Economic History (Mineola، NY: Dover Publications، 2003)

51. Weber، Max، The Sociology of Religion، trans. Ephraim Fischoff، Boston: Beacon Press، 1993

52. Muhsin Mahdi (2001)، "Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy." University of Chicago Press.

53. Nathaniel Schmidt، Ibn Khaldun، Historian، Sociologist، and Philosopher، Unknown Binding (1978).

54. Nicholas Sergeyevitch Timasheff، An Introduction to the Sociology of Law، 1st ed. (New York: Columbia University Press، 1963)، pp.17 18.

55. OpenStax. "The History of Sociology." In Introduction to Sociology، 3rd ed. OpenStax، 2021. https://openstax.org/books/introduction sociology 3e/pages/1 2 the history of sociology

56. Ottoman Empire: Islamic Law in Asia Minor (Turkey) and the Ottoman Empire،" in The Oxford International Encyclopedia of Legal History، édité par Stanley N. Katz (Oxford: Oxford University Press، 2009).

57. Parsons، Talcott. 1951. The social system. Glencoe، IL: Free Press

58. Peek، Lori. "Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity." Sociology of Religion 66، no. 3 (2005): 215–242.

59. Peter L. Berger، A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity (New York: Free Press، 1992).

60. Peter L. Berger، The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion (New York: Anchor، 1990).

61. Rashed، Roshdi. Encyclopédie de l'histoire des sciences arabes، vol. 1. Londres: Routledge، 1996، pp. 54 58.

62. RIP Founding Director of CURA، Prof. Peter Berger، Dies at 88،" Pardee School of Global Studies، Boston University، June 28، 2017، accessed February 21، 2023، from https://www.bu.edu/pardeeschool/201728/06//rip founding director of cura prof peter berger dies at 88/.

63. Robert Irwin (2007)، "Ibn Khaldun: An Intellectual Biography." Princeton University Press.

64. Roman Goul. "N. S. Timasheff 1886 1970." The Russian Review 29، no. 3 (1970): 363–65. http://www.jstor.org/stable/127573.

65. Spencer، Herbert. The Principles of Sociology. Wentworth Press، 2019.

66. Syed Farid Alatas (2014)، "Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology." Routledge.

67. Talcott Parsons، The Social System (Glencoe، IL: Free Press، 1951).

68. Udry، J. Richard. "The Nature of Gender." Demography 31، no. 4 (novembre 1994): 561 573. doi:10.23072061790/.

69. VandenBos، Gary R.، ed. APA Dictionary of Psychology. American Psychological Association، 2015، p 624.

70. Weber، Max، Don Martindale، and Gertrud Neuwirth. The City. Free Press، 1966.

71. Weber، Max، Edward A. Shils، and Henry A. Finch. The Methodology of the Social Sciences. Free Press، 1949.

72. Weber، Max. 1947. The Theory of Social and Economic Organization. Translated by Alexander Morell Henderson and Talcott Parsons. Edited by Talcott Parsons. New York: Free Press.

73. William Macguckin Slane، Les Prolegomenes D'Ibn Khaldoun، Volume 1 Primary Source Edition، (22 février 2014) ;

74. Yüzbaşıoğlu، Nuri، and Recep Ceylan. 2021. "Ibn Khaldun's Theory of Social Cohesion: An Analysis from the Perspective of Contemporary Sociological Theory." Journal of Historical Sociology 34 (3): e12377.

75. https://www.nytimes.com/197010/06//archives/dr abraham maslow founder of humanistic psychology dies.html.

76. Boeree، C. George. "Abraham Maslow." Last modified January 31، 2016. Accessed February 28، 2023. https://web.archive.org/web/20160430023433/http://webspace.ship.edu/cgboer/maslow.html.

77. Prohibition. Encyclopedia Britannica. Accessed February 28، 2023.